SIGILL. SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
FUND. A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

# Beiträge

zur

# Förderung christlicher Theologi

Herausgegeben von

**D. A. Schlatter**
Prof. in Tübingen

und

**D. W. Lütgert**
Prof. in Halle a. S.

**21. Band**

**6. Heft:**

## Kanon und Apokryphen

von Professor D. Dr. **Eduard König**

**Gütersloh**
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1917

# Kanon und Apokryphen

---

Eine geschichtliche Darstellung

von

**Eduard König**
Dr. litt. Semit., phil., theol.,
ord. Professor und Geheimer Konsistorialrat in Bonn

**Gütersloh**
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1917

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/kanonundupokrnph0021edwa

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Einen Beitrag zur Aufhellung der Geschichte der Kanonisierung des Alten Testaments zu geben, halte ich deshalb für richtig, weil in bezug auf dieselbe noch mehrere Fragen ihrer endgültigen Lösung harren. Diesen Beitrag aber gerade jetzt zu liefern, scheint mir recht zeitgemäß zu sein, weil einige dieser Fragen sich auch auf die normativen Grundlagen der Kirchen der Reformation und der päpstlichen Kirche beziehen. So kann auch diese kanongeschichtliche Verhandlung ein Präludium zum Jubelfeste der Reformation, das uns nächstens bevorsteht, bilden.

Die Erörterung der betreffenden Fragen dürfte aber am richtigsten innerhalb einer zusammenhängenden, wenn auch kurzgefaßten Darlegung über das Zustandekommen, den Umfang und den Geltungsbereich des alttestamentlichen Kanons gegeben werden. Deshalb sollen der Reihe nach folgende Themata besprochen werden.

§ 1. Die Zeit des geschichtlichen Hervortretens der Hauptgruppen im althebräischen Schrifttum. — Da die Entstehungsgeschichte der einzelnen Quellen und Bücher des Alten Testaments in dem literarkritischen Hauptteil der Einleitung ins Alte Testament erforscht wird, so setzt ihr kanongeschichtlicher Hauptteil am richtigsten mit der Erörterung der Frage nach der Bildung der größeren Gruppen innerhalb des althebräischen Schrifttums und nach der Zeit ihres geschichtlichen Hervortretens ein. Infolgedessen ist hier zunächst folgendes zum Teil kurz festzustellen, weil es allgemein anerkannt ist, und zum Teil zu erörtern.

1. Nach den neueren Forschungen und ihrem mir richtig scheinenden wesentlichen Ergebnis[1]) setzte sich der Prozeß der Bildung des Pentateuchs freilich weit über Moses Zeit hinaus fort, aber er fand doch in der Zeit Esras seinen Abschluß. Denn das Buch des Gesetzes, das bei Esras Rückkehr aus Babylonien in seiner Hand war (Esr. 7, 14) und das ca. 444 vor dem in seinen Vertretern versammelten Volke verlesen wurde (Neh. 8, 18) war die Zusammenfassung der Hauptschichten, aus denen auch nach meiner Überzeugung der Pentateuch aufgebaut ist. Denn daß damals bloß die priesterliche Pentateuchschicht (P.) als Bundesbuch anerkannt worden sei, wie von mehreren[2]) behauptet wird, kann nicht angenommen werden. Der gegen diese Annahme in meiner Einleitung, S. 239 f. 242 geführte Beweis ist noch giltig. Würde denn, um nur noch dies hinzuzufügen, eine spätere Anerkennung des Pentateuchs als der Norm des religiös-sittlichen Lebens in der geschichtlichen Überlieferung des jüdischen Volkes ohne Spuren geblieben sein? Daß aber Esra der Hersteller des Pentateuchs sei, sprechen viele Stimmen[3]) aus. Mit mir stimmen betreffs dieses Punktes auch viele andere Gelehrte.[4]) Diese Ansetzung der Schlußabfassung des Pentateuchs um das Jahr 444 wird ja auch durch

[1]) Dafür muß natürlich auf die allseitige Untersuchung der Pentateuchfrage in meiner Einleitung ins Alte Test., S. 134—245 und auf meine Auseinandersetzung mit Dahse in „Die moderne Pentateuchkritik" 1914 verwiesen werden.

[2]) Z. B. von Budde, Der Kanon des A. T. 1900 (= Encyclopaedia Biblica I, 647 ff.), 31 (= § 24); Steuernagel, Einleitung ins A. T. 1912, 264; Cornill, Einleitung ins A. T. 1913, 64.

[3]) Ausführlich zitiert in meiner Einleitung, S. 241 f.

[4]) Z. B. Wellhausen, Prolegomena[3], 434: „Esra, der eigentliche und hauptsächliche Redaktor des Pentateuchs"; v. Baudissin, Einleitung 1901, 219. Auch Kittel, Geschichte des Volkes Israel I (1916), 326 weist darauf hin, daß „bei der Verpflichtung der Volkshäupter auf den Willen Jahves eine ganze Anzahl von Bestimmungen in Frage kommt, die sich im P. nicht finden, sondern im älteren Gesetz, vgl. z. B. Neh. 10, 31 mit Ex 34, 12. 15 f.; Deut. 7, 2 ff."

den Umstand empfohlen, daß die samaritanische Gemeinde, die sich nach der von den Urkunden aus Elephantine bestätigten Nachricht Neh. 13, 28 bald nach 432 bildete, den Pentateuch bereits als ein Ganzes angenommen hat.[1])

In dieser Zeit hat übrigens nicht auch der Abschluß des ganzen hebräischen Alten Testaments stattgefunden. Auch der Hauptnachfolger von Hengstenberg und Keil[2]) wagt nur noch zu sagen, daß es zum alttestamentlichen Kanon „zu oder bald nach Esras Zeit kam". Doch auch diese Behauptung ist unhaltbar. Denn in 1. Chron. 3, 19—24 ist die Genealogie Serubbabels, der 536/35 den ersten Zug der heimkehrenden Exulanten mit anführte, durch neun Generationen fortgeführt, und in Neh. 12, 11. 22 ist Jaddûa als der letzte Hoheprieſter erwähnt, der dem Erzähler bekannt ist, und Jaddûs (*Ἰαδδοῦς*) fungierte als Hoherprieſter zur Zeit Alexanders des Großen (Josephus, Antiqu. XI, 8, 7). Also muß weiter untersucht werden, wann die neben dem Pentateuch im Alten Testament stehenden andern Hauptgruppen von Büchern in der Geschichte hervorgetreten sind.

2. Was die Sammlung der prophetischen Reden anlangt, so ist auf eine solche mit den Worten „Forscht nach in dem

[1]) Neh. 13, 28 ist aber wirklich durch die besonders seit 1911 bekannt gewordenen aramäischen Urkunden von Elephantine bestätigt worden. Denn da werden in einem Briefe von 408/7 die Söhne des in Neh. 13, 28 erwähnten persischen Statthalters Sanballat genannt. Dies ist von Steuernagel in seiner Einleitung, S. 42. 89 noch nicht beachtet worden. Allerdings hat Josephus (Antiqu. XI, 7, 2 und 8, 2) den persischen Statthalter Sanballat in die Zeit Alexanders d. G. gesetzt, und Jahn, Die Elephantine-Papyri 1913 ist auf dessen Seite getreten. Aber ihm gegenüber ist die Nachricht von Neh. 13, 28 auf Grund der Elephantine-Urkunden auch von W. Rothstein in der Zeitschrift der Deutschen morgenl. Gesellschaft 1913, 715 als richtig erwiesen worden, und auch Haller im Auswahls-A. T. von Greßmann usw., 27. Lief. (1914), XIV läßt den Übergang des Pentateuchs zu den Samaritanern richtig „um die Wende des 5. u. 4. Jahrhunderts" geschehen sein.

[2]) Rupprecht in seiner Einleitung ins A. T. 1898, 476.

Buche Jahves" (Jes. 34, 16) hingewiesen. Denn der Ausdruck „in dem Buche Jahves" kann nicht mit „in seiner Weissagung" (Guthe bei Kautzsch, A. T. z. St.) vertauscht werden. Auch läßt sich nicht mit Duhm im Handkommentar zu Jes. 1914 z. St. sagen: „Das Buch Jahves kann kaum ein anderes sein, als eben unser Orakel." Denn der Autor kann unmöglich diese seine einzelne Weissagung als „das Buch Jahves" bezeichnen. Duhm fügt deshalb, sich selbst widersprechend, hinzu: „resp. der Zusammenhang für den es verfaßt sein mag." Auch davon sind aber noch die Worte „für den es verfaßt sein mag" willkürlich, und es bleibt also als richtig nur „der Zusammenhang", das größere Ganze übrig, auf das der Sprecher von 34, 16 hinweisen will.[1]) Aber der Urheber dieser Sätze hat nicht angegeben, welchen Umfang dieses Buch Jahves besessen hat. Ferner lesen wir in Dan. 9, 2, daß Daniel „auf die Schriften merkte", als es sich für ihn um die Prophetie von den siebzig Jahren des Exils (Jer. 25, 12; 29, 10) handelte. Also die Existenz einer Sammlung von prophetischen Schriften ist auch da bezeugt, aber leider ist abermals der Umfang dieser Sammlung nicht bestimmt.

Der Schluß und die Zeit der Zusammenfassung der prophetischen Schriften ist uns aber durch folgende Tatsache bezeugt. Das Buch Daniel ist nicht unter die prophetischen Bücher des hebräischen Alten Testaments, die Nebi'îm, aufgenommen, und diese Tatsache findet nur in folgendem Umstand ihre hinreichende

[1]) Der von Duhm noch hinzugefügte Satz: „Denn nirgends sonst sind ja die künftigen tierischen und dämonischen Bewohner Edoms, zumal in dieser Vollzähligkeit aufgeführt" erledigt sich, wenn man folgende Auffassung vom Ursprung der Worte 34, 16 f. billigt. Ein späterer Betrachter des Landes Edom, der in ihm etwa das von Mal. 1, 2—5 beschriebene Wüstenbild sah, hat die Worte 34, 16 f. hinzugeschrieben, um auf die genaue Erfüllung der vorangehenden Drohung (34, 5—15) aufmerksam zu machen. Diese Auffassung ist aber nötig. Denn will man V. 16 f. von dem Verfasser der Verse 5—15 herleiten, so kann man nicht erklären, weshalb derselbe nur bei diesem Stück auf die Erfüllung hingewiesen hätte.

Erklärung. Das Korpus der prophetischen Bücher muß zur Zeit der Entstehung des Buches Daniel schon geschlossen gewesen sein.

Oder gibt es andere Gründe, die zur vollen Erklärung der erwähnten Tatsache vorgebracht werden können? Man sagt ja erstens: „Daniel war Staatsbeamter, nicht Prophet von Amts wegen, wie die Nebi'îm" (Rupprecht, Einleitung 412). Aber dieser formelle Umstand wäre kein Grund gewesen, Daniel von den Propheten auszuschließen. Zweitens hat Delitzsch[1]) bemerkt, das Buch Daniel sei kein eigentlich prophetisches, sondern eine Apokalypse, d. h. ein geschichtliches Tableau in visionärer Gestalt, das sich von reiner Prophetie dadurch unterscheidet, daß es auch Vergangenes als Grundierung des Zukünftigen in das Ganze seiner Zukunftsgemälde aufnimmt." Indes haben wir schon kein formales Recht, das Buch Daniel eine Apokalypse zu nennen, weil dies nicht, wie bei der Apokalypse Johannes des Theologen, in der Überschrift steht. Sodann sind wir auch nicht materiell dazu berechtigt, weil auch frühere Propheten Vergangenes bei der Ausmalung ihrer Weissagungen verwendet haben (vgl. Hes. 16 u. 23). Drittens wenn ein ausdrücklicher Bericht über die prophetische Berufung Daniels fehlt, so ist dies auch bei Hosea, Joel, Micha und anderen der Fall. Ferner auch die Bücher Jesaja und Jeremia enthalten große Abschnitte von Geschichtsschreibung und stehen doch unter den Nebi'îm. Sodann auch das Buch Jeremia entbehrt nicht eines aramäischen Bestandteils (10, 11) und ist doch nicht deshalb von den Nebi'îm ausgeschlossen.[2]) Endlich ist auch

---

[1]) Im Artikel „Daniel" in der Prot. Realenzyklopädie, 2. Aufl., 469.

[2]) „Die aramäische d. h. profane Sprache" ist nämlich von Duhm, Jes. VI (der 1. und 2. Auflage) als ein naheliegender Grund für die Ausschließung Daniels aus den Nebi'îm hingestellt worden. Wäre ferner, was Duhm ebenfalls meinte, die Verwandtschaft des Buches mit den pseudepigraphischen Apokalypsen ein solcher Grund gewesen, dann würde das Buch Daniel gar nicht in den Kanon aufgenommen worden sein.

gesagt worden,[1]) Daniel sei nicht, wie Hesekiel und Sacharja, ein Volkslehrer göttlicher Sendung gewesen, indem „die Art und Weise, in welcher ihm die göttlichen Aufschlüsse zukamen, eine von der herrschenden *ἐπίπνοια προφητική* verschiedene war." Aber dagegen ist zu erwidern, daß der Weg, auf dem Daniel seine Offenbarungen empfangen hat, nicht von demjenigen, auf welchem z. B. Hesekiel und Sacharja einen großen Teil ihrer Enthüllungen empfingen, verschieden war, nämlich durch Visionen (Sach. 1, 7 bis 6, 15!).[2])

Nein, die Ausschließung des Buches Daniel aus den Nebi'îm erklärt sich nur daraus, daß deren Sammlung schon als ein abgeschlossenes Ganze im Umlauf war, als das Buch Daniel entstand. Nun ist das jetzige Buch Daniel in der Drangsalszeit unter Antiochus Epiphanes an das Licht getreten, wofür ich notwendigerweise wieder auf die Beweisführung in meiner Einleitung 382—93 verweisen muß. Folglich ist die Sammlung der im hebräischen Alten Testament zusammengestellten fünfzehn Prophetenbücher um das Jahr 200 v. Chr. geschlossen worden.

3. Über das Vorhandensein einer Sammlung der Schriften, die im dritten Hauptteile des hebräischen Alten Testaments (den Kethubîm) zusammengestellt sind, erhalten wir erst sehr spät sichere Nachricht.

a) Als mögliche Quelle einer solchen Auskunft kommt zunächst der Prolog zum Buche Jesus Sirach in Betracht, den der Enkel

[1]) Von Delitzsch in der Einleitung zu den Nebi'îm vor seinem Jesajakommentar, S. VIII.

[2]) Delitzsch beruft sich a. a. O. auch noch darauf, daß es im Talmud, Megilla fol. 3 heißt: „Haggai, Sacharja, Maleachi überragen Daniel, weil sie Nebi'îm waren, während er kein Nabi' war." Aber diese Worte können nur als eine Folgerung aus der äußerlichen Abtrennung des Danielbuches von den Nebi'îm verstanden werden, die von den Talmudlehrern als eine schon alte Anordnung vorgefunden wurde. Denn sie wollten Daniel nicht herabsetzen, indem sie ihm den Titel Nabi' absprachen. Sie haben ja in der Fortsetzung der Stelle, welche Delitzsch nicht mit angeführt hat, die Vorzüge betont, die Daniel vor Haggai, Sacharja, Maleachi habe.

desselben der griechischen Übersetzung der Sprüche seines Großvaters im Jahre 133/2 zu Alexandria vorausgeschickt hat. Darin hat er erwähnt, daß sein Großvater (*πάππος*) sich hingegeben habe der Lektüre (*τῇ ἀναγνώσει*) des Gesetzes und der Propheten (oder Prophetien: Z. 14), und auch dieser letztere Ausdruck ist hinsichtlich seines Sinnes kaum zweifelhaft.[1]) Einen dritten Teil von Schriften, die Gegenstand der Lektüre seines Großvaters gewesen seien, bezeichnet der Enkel des Siraciden mit den Worten „die andern folgenden Bücher", oder „die andern väterlichen Bücher" (Z. 6) oder „die übrigen von den Büchern" (Z. 14). Aber welches ist der Umfang dieses dritten Teiles? Darauf geben weder jene Ausdrücke selbst noch sonstige Angaben des Buches Jesus Sirach eine befriedigende Antwort. Denn nur auf Davids Lieder und Salomos Sprüche ist in 47, 8. 17 hingewiesen.[2])

b) Einigermaßen wird unsere Kenntnis von der Sammlung der Hauptgruppen der alttestamentlichen Bücher durch 2. Makk. 2, 13 vervollständigt. Dort lesen wir nämlich: „Man erzählte in den auf Nehemia bezüglichen Memoiren, daß er, eine Bibliothek anlegend, zusammenbrachte die die Könige und die Propheten betreffenden Bücher und die Davidsgedichte und Briefe von Königen über Weihgeschenke." Also der Pentateuch ist da nicht mit erwähnt, weil dieser zu Nehemias Zeit kein Objekt des Sammelns mehr war. Die Literaturprodukte aber, welche Nehemia gemäß

[1]) Auch der viel diskutierte Vers 49, 10 (bei Luther: 12) ist nun auch in den hebräischen Sirachfragmenten gefunden worden (vgl. die Faksimile-Ausgabe von 1901 in der Clarendon Press zu Oxford oder die kleine Ausgabe Strachs von 1903), und der hebräische Text lehrt, daß die LXX Alex. und Vetus Latina im Rechte waren, welche die Verbalform im Plural darbieten: nicht Hesekiel, sondern die zwölf Propheten sind Subjekt in 10[b].

[2]) Dies ist leider wieder von Charles H. H. Wright, The Book of Daniel (1906), p. 76 nicht beachtet worden, indem er darin unbegreiflicherweise eine Aussage über eine griechische Übersetzung des Buches Daniel finden wollte.

jener Nachricht zusammenbrachte, sind α) wahrscheinlich die Bücher Josua, Richter, Samuelis und Könige, indem der Ausdruck „Könige" die Volksführer überhaupt vertreten konnte; β) die prophetischen Bücher; γ) der Psalter, nach seinem Haupturheber David benannt; δ) Briefe, ähnlich denen, die in Esr. 6, 1 ff. enthalten sind.[1]) Ob nun die Worte von 2. Makk. 2, 13 mit den unter γ) und δ) erwähnten Literaturerzeugnissen „von der Herstellung eines Gesangbuchs und eines Tempelarchivs" handeln (Steuernagel, Einleitung 92), ist zum Teil fraglich. Der Wert von 2. Makk. 2, 13 liegt nur darin, daß die Stelle uns über die Literaturprodukte aufklärt, die in der Entstehungszeit von 2. Makk. als solche Schriften angesehen wurden, die mit den die Könige und die Propheten betreffenden Büchern zusammen als Gegenstände des Sammelns von Nehemia gegolten haben.[2])

c) Wieder etwas erweitert wird unsere Kenntnis von der Sammlung der dritten Hauptgruppe der alttestamentlichen Bücher durch Matth. 23, 35: „Und daß über euch komme alles Blut, das vergossen worden ist auf Erden, von dem Blute des gerechten Abel bis auf das Blut Zacharjas, Barachjas Sohn, den ihr getötet habt zwischen Tempel und Altar." Da ist als letzter Märtyrer nicht jener Uria von Jer. 26, 20—23, sondern ein zeitlich vorher getöteter Prophet genannt, nämlich Sacharja, dessen Tötung unter König Joas (ca. 836—797) in 2. Chron. 24, 20 f. berichtet ist.

[1]) Daß die Juden späterhin eine Tempelbibliothek hatten, wollte Augusti, Einl. ins A. T., S. 67 aus „1. Makk. 1, 56 f. und Josephus, Bellum jud. VII, 5" erweisen. Aber ich finde da in § 5 und 7 keinen Beweis dafür. (Vgl. übrigens Hnr. Herkenne, Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuchs 1904, 92.) Aber auf eine solche Bücherssammlung weist doch das hin, was von Judas Makkabäus in 2. Makk. 2, 14 erzählt ist, daß er die in der syrischen Verfolgung zerstreuten Bücher alle wieder sammelte.

[2]) Mit diesem Urteil wird man die Bedeutung von 2. Makk. 2, 13 am richtigsten würdigen. Allein mit dem bloß absprechenden Satze „Die Stelle ist im höchsten Grade unglaubwürdig" (Budde 34 und ganz ähnlich Steuernagel 92) wird keine objektive Würdigung jener Nachricht erzielt.

Also ist da der Schluß der Märtyrerreihe nicht nach der Zeitfolge, sondern nach der Aufeinanderfolge der Bücher angegeben. Deshalb ist in Matth. 23, 35 die Chronika als letztes Buch der in Betracht kommenden Literatur vorausgesetzt.

d) Endlich fast vollständig zweifellose Sicherheit über die Sammlung des Alten Testaments erlangen wir aus folgender Stelle von Josephus: „Es gibt bei uns nicht Zehntausende von Büchern, die untereinander nicht zusammenstimmen und miteinander kämpfen, vielmehr nur 22 Bücher, welche die Beschreibung jeder Zeit darbieten, die mit Recht für göttlich gehalten werden. Und von diesen nun sind 5 die von Mose, welche sowohl Gesetze enthalten als auch die Überlieferung vom Menschenwerden bis zu seinem Ende: diese Zeit ist nur wenig kürzer als 3000 Jahre. Von Moses Ende aber bis zu dem auf Xerxes folgenden Artaxerxes (465—424) haben die nach Mose lebenden Propheten das zu ihrer Zeit Vollbrachte aufgeschrieben in 13 Büchern. Die übrigen 4 aber enthalten Hymnen auf Gott und Lebensgrundsätze für die Menschen" (Contra Apionem I, 8). Also voran gehen die 5 Bücher Moses. Sodann jene 13 Bücher werden nach meinem Urteil am richtigsten so identifiziert: 1. Hiob, der voranzustellen ist, weil Hesekiel ihn in 14, 14. 20 mit Noah zusammengenannt hat, und der, wenn auch nicht in Sir. 49, 9, so doch im Talmud zu den Propheten gerechnet wird.[1]) Daran reiht sich dann 2. Josua, 3. Richter-Ruth,

[1]) Sir. 49, 9[a] heißt nach dem hebräischen Texte „und auch Hiobs hat er Erwähnung getan" (וגם הזכיר את איוב), nämlich Hesekiel, von dem in 49, 8 die Rede ist. Daß das darauffolgende, jetzt undeutlich gewordene Wort נביא gewesen sei, wie Ryssel bei Kautzsch, Die Apokryphen usw. z. St. und Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach 1906 z. St. annehmen, ist nicht wahrscheinlich. Auch Oesterley, Ecclesiasticus 1912, p. 334 kann nicht recht zustimmen, so daß also Fuchs, Textkritische Untersuchungen zum Ecclesiasticus 1907, Hart, Ecclesiasticus 1909, p. 220 und Peters, Die Weisheitsbücher des A. T. 1914 mit Recht gar nichts von dieser Frage erwähnen. Aber im bab. Talmud, Baba bathra 15[b], Zeile 1—5 heißt es: „Von der Zeit an, wo Israel sich in Ägypten sammelte, bis zu der Zeit,

4. Samuel, 5. Könige, 6. Chronika, 7. das Zwölfprophetenbuch, 8. Jesaja, 9. Jeremia mit Klagelieder, 10. Hesekiel, 11. Daniel, 12. Esther (unter Xerxes 485—465 spielend) und 13. Esra-Nehemia (unter Artaxerxes I. 465—424 wirkend). Endlich unter den 4 letzten Büchern hat Josephus wahrscheinlich die Psalmen, die Proverbien, das Hohelied und den Ekklesiastes verstanden.

Übrigens werden von den Juden gewöhnlich vielmehr 24 Bücher gezählt, und zwar zuerst nicht lange nach Josephus in der Apokalypse (= 4.) Esra 14, 44 zur Zeit Nervas (vgl. meine Einleitung § 119), dann im jerusalemischen Talmud (Sanhedrin 10, 1; fol. 28[a]), indem bei Erklärung von Pred. 12, 11 gefragt wird: „Was sind 24 Nägel?", und die Antwort lautet: „Rabbi Haja gibt 11 auf diesen [Schuh] und 13 auf den andern: das ist die Zahl der Nägel." Wenn diese 24 Bücher hier noch in der massoretischen Anordnung des hebräischen Alten Testaments aufgezählt werden dürfen, so folgen sich 1. bis 5. Buch der Tora oder des Gesetzes, 6. Josua, 7. Richter, 8. Samuel, 9. Könige, 10. Jesaja, 11. Jeremia, 12. Hesekiel, 13. das Zwölfprophetenbuch, 14. die Psalmen, 15. die Proverbien, 16. Hiob, 17. Hoheslied, 18. Ruth, 19. Klagelieder, 20. Ekklesiastes, 21. Esther, 22. Daniel, 23. Esra-Nehemia, 24. Chronika. Also da werden die Erzählung von Ruth und die Klagelieder als besondere Bücher gezählt.

§ 2. Sammlung und Kanonisierung des althebräischen Schrifttums in ihrer gegenseitigen Beziehung.

Darüber meine ich vier Thesen begründen zu können.

1. Beide Akte sind nicht ganz voneinander getrennt gewesen. — Einige Gelehrte behaupten nämlich in der neueren Zeit, daß die Sammlung der Teile des Alten Testaments und die Herstellung

---

wo es von dort auszog, weissagten sieben Propheten (Nebi'îm) für die Völker der Welt, und diese sind Bileam und sein Vater, und Hiob, Eliphaz, der Themaniter, und Bildad, der Suchiter, und Zophar, der Naamathiter, und Elihu, der Sohn Berakh'els, des Busiters."

des Kanons der israelitischen Religion vollständig auseinanderfielen. Nach ihrer Meinung sind alle Teile des Alten Testaments zunächst, wenn auch nicht als profane, so doch als unmaßgebliche Literatur zusammengestellt und erst hinterher von einem gewissen Zeitpunkt an mit Autorität begabt worden. Diese extreme Ansicht vom bloß sekundären Ursprung der kanonischen Autorität des ganzen Alten Testaments ist hauptsächlich von de Lagarde in den Worten ausgesprochen worden, nach denen die überlieferte Sammlung der alttestamentlichen Schriften ein Ausdruck der Theologie ihrer Sammler wäre.[1]) Ein Schimmer von dieser Ansicht blickt auch aus andern neueren Sätzen hervor.[2]) Diese Ansicht kann aber keineswegs positiv begründet werden und hat alles gegen sich, was jetzt sofort in Nr. 2 vorgetragen wird.[3]) Über den verborgenen Hintergrund dieser ersten Ansicht vgl. hauptsächlich die Anmerkung 2 auf S. 16!

2. Beide Akte sind zum Teil miteinander identisch gewesen. Denn manche Teile von den althebräischen Schriften haben schon seit ihrer Entstehung eine religiös-sittliche Autorität besessen. Zu diesen Teilen gehören aber zunächst die legislativen Abschnitte des Pentateuchs, also vor allem „die zehn Worte" (Ex. 34, 28; Deut. 4, 13; 10, 4): Ex. 20, 2—17E; 34, 10—26J; usw. Dazu gehören ferner die Reden der dem Mose entsprechenden (Deut. 18, 15) Propheten. Wie jenes erstere sich schon aus dem göttlich-prophetischen Ursprung der

[1]) Paul de Lagarde in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1891, 498.

[2]) G. Hölscher, Kanonisch und Apokryph 1905, 1 ff.

[3]) Auch Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 1906, 173² sagt: „Hölscher sucht ... die Schöpfung des alttestamentlichen Kanons wesentlich auf den Gegensatz der Schriftgelehrtenkreise gegen die apokryphe (apokalyptische) Literatur zurückzuführen. Ich kann mich dem nicht anschließen. Hölscher sucht meines Ermessens zu sehr Absicht und bestimmte greifbare Kräfte, wo es sich um einen natürlichen, in keinem Moment bestimmt fixierbaren Prozeß handelt." Das ist aber doch auch wieder zuviel gesagt. Man sehe die oben gegebene geschichtliche Darlegung!

Bundesforderungen ergab, so auch aus der Existenz einer zurechtbestehenden Religion und aus den Hinweisen der Propheten auf die Verbindlichkeit von Jahves Gesetz (Am. 2, 4; Hos. 4, 6; 8, 12 usw.). Die bereits ursprüngliche Autorität der Prophetenreden aber folgt nicht bloß erstens aus dem zehnfach begründeten Autoritätsanspruch der Herolde der legitimen Religion Israels,[1]) sondern auch zweitens daraus, daß sie sich Aufbewahrung verdient haben, während die Äußerungen ihrer Gegner im Strome der Zeit untergesunken sind, und endlich drittens daraus, daß ältere Prophetien später wieder aufgenommen und vervollständigt wurden, wie z. B. Mich. 4, 1—3 in Jes. 2, 2—4, oder 15, 1—16, 12 in V. 13 f., oder Obad. 1—9 in V. 10 ff. und Jer. 49, 7—22, und wenn die Prophetenschriften allerdings von den Samaritanern nicht als normative Bücher anerkannt worden sind, so erklärt sich dies in erster Linie daraus, daß die gesetzgeberischen Grundlagen des göttlichen Bundes als die Hauptsache angesehen wurden.[2])

3. Sammlung und Kanonisierung waren aber auch nicht ganz miteinander identisch. Denn der normative Charakter, der den erwähnten Teilen des Alten Testaments schon von vornherein durch alle Anhänger der legitimen Religion Israels zuerkannt wurde, bezeichnete zuerst nur eine relative Absonderung und wurde jedenfalls nicht in äußerlicher Weise aufgefaßt. Dies ergibt sich schon aus der Verschiedenheit der beiden Gestalten

---

[1]) Vgl. die Diskussion der neuesten Aufstellungen über das alttestamentliche Prophetentum bis auf Hölscher und Caspari in meiner Geschichte der alttestamentlichen Religion 1915, 139—155. 368—371. 478 f.!

[2]) Die wahre Religion Israels ist also schon von vornherein nicht eine Naturreligion oder eine von subjektiv wechselnden Geistesregungen beherrschte Religiosität gewesen, sondern beruhte auf objektiven Ausprägungen des Gottesgeistes. Nur hat sich ihre schriftliche Grundlage immer mehr erweitert, und eine jetzt sogenannte „Buchreligion" braucht auch nicht eine geistverlassene Erscheinung zu sein, wie neuerdings oft (z. B. bei Stade, Bibl. Theologie I, § 121, 1) angenommen worden ist.

des Dekalogs in Ex. 20, 2—17 und Deut. 5, 6—18.[1]) Ebenso ersieht man es aus den Abweichungen der beiden Paralleltexte Jes. 2, 2—4 und Mich. 4, 1—3, auch wenn nur die Mannigfaltigkeit der Orthographie und der Sprachformen ins Auge gefaßt wird.[2]) Ebendasselbe ergibt sich aber auch aus allen den andern Spuren von Entfaltung, die z. B. der Kultus Jahves im Laufe der Perioden des Gottesreiches erfahren hat. Man vergleiche nur z. B. die älteren Bestimmungen über die Zahl der erlaubten Altäre Jahves (Ex. 20, 24—26 E) mit den darauffolgenden Bestimmungen (Deut. 12, 8 usw.)! Sodann die erzählenden Abschnitte des Pentateuchs und die geschichtlichen Bücher Josua, Richter, Samuelis und Könige sind nicht von vornherein als prophetisch unfehlbare Darstellungen der betreffenden Zeitabschnitte angesehen worden. Oder hat nicht noch der Chronist eine mannigfach von ihnen abweichende Darstellung eben derselben Perioden geliefert? Gewiß, noch der Chronist hat z. B. die Bücher Samuelis und der Könige nicht als eine starre Norm seines Urteils über Israels Vergangenheit behandelt. Man vergleiche doch beispielsweise seine Darstellung der Regierung Sauls in 1. Chron. 10 mit dem in 1. Sam. 10—31 vorliegenden Bilde!

4. Die frühere relative Differenz zwischen Sammlung und Kanonisierung der althebräischen Literatur wurde aber später verwischt. Die Abgrenzung der für Religion und Sittlichkeit

---

[1]) Auch anderwärts wurde in der älteren Zeit kein Wert auf wörtliche Genauigkeit gelegt, so z. B. in assyrischen Königsinschriften usw. bei Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 1912, 101. — Beim Dekalog sind übrigens die Wandlungen, wie sie hauptsächlich in Deut. 5, 6—18 vorliegen, Reflexe der fortschreitenden religiös-sittlichen Erziehung Israels (vgl. meinen Kommentar 1917, 91—93).

[2]) Zugleich lehrt aber diese freie Wiederholung älterer Gesetze und Weisfagungen, daß man den Inhalt von religionsgeschichtlichen Zeugnissen verehren und doch sich nicht an die Form gebunden fühlen kann. Verhältnismäßige Freiheit und völlige Ungebundenheit sind Zweierlei!

normativen Schriften wurde im Laufe der Jahrhunderte immer schärfer. Dies ersieht man aus zwei Reihen von Tatsachen.

a) Die Bücher der Könige sind, wie soeben nachgewiesen worden ist, noch in der Chronika mit einer gewissen Freiheit behandelt. Ebenso sind in der oben angeführten Stelle 2. Makk. 2, 13 die die „Könige" betreffenden Bücher noch von den Propheten unterschieden. Aber bei Josephus (Contra Apionem I, 8) haben in den dreizehn Büchern Josua, Richter usw. (s. o. S. 13 f.) „die nach Mose lebenden Propheten das zu ihrer Zeit Vollbrachte aufgeschrieben." Ferner in der Talmudstelle Baba bathra 14b ist das Buch Josua von diesem als dem ersten Nachfolger des Propheten Mose (Deut. 18, 15) abgeleitet, und da im babylonischen Talmud ist um 500 n. Chr. auch dem Propheten Samuel die Abfassung der Bücher Richter, Ruth und Samuelis zugeschrieben, wie die Bücher der Könige auf den Propheten Jeremia zurückgeführt werden. Sodann von den Massoreten, die hauptsächlich zwischen 600 und 800 wirkten,[1]) sind die Bücher Josua, Richter, Samuelis und Könige als die Nebi'îm rischonîm, also die „früheren Propheten" bezeichnet worden, und in der ältesten hebräischen Grammatik, den Diqduqê ha-ṭeʾamîm aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, § 70 ist für den prophetischen Charakter des Buches Josua dies als Grund angegeben, daß die Drohung von 6, 26 sich nach 1. Kön. 16, 34 erfüllt habe. Ferner kommt auch die oben S. 13 übersetzte Stelle des Josephus in

[1]) Vgl. meine Einleitung, S. 41—44! Die Behauptung von Jakob Neubauer, Bibelwissenschaftliche Irrungen 1917, 25 ff., daß „der Talmud eine ausgezeichnete Vertrautheit mit der Punktation zu erkennen gibt," ist nicht erwiesen. Denn z. B. die Stelle Baba bathra 21ab, wonach זכר in Deut. 25, 19 teils als zékher „Gedächtnis" und teils als zakhár „Männliches" ausgesprochen werden konnte, bleibt ein Beweis für das Gegenteil. Auch hätte er z. B. die Worte von Hieronymus zu Hab. 3, 5 beachten sollen, wonach die drei Konsonanten Daleth, Beth und Resch „absque ulla vocali" geschrieben waren, und deshalb entweder als dabár „Wort" oder als dèber „Pest" gelesen werden könnten.

Contra Apionem I, 8 in Betracht. Denn darin gelangt ja der Gedanke zum Ausdruck, daß alle von ihm erwähnten Schriften des hebräischen Alten Testaments bis zur Zeit des Perserkönigs Artaxerxes I. Longimanus (465—424) geschrieben seien. Was aber liegt darin verborgen? Nun daß sie bis zu den Tagen des Propheten Maleachi entstanden seien, und Josephus drückt diese Idee auch noch negativ in den darauffolgenden Worten aus: „Von Artaxerxes aber bis auf unsere Zeit sind zwar allerlei Schriften (*ἅπαντα*) geschrieben worden, aber sie sind nicht mehr eines ähnlichen Vertrauens, wie die früheren, gewürdigt worden, weil in dieser späteren Zeit nicht mehr die genaue Aufeinanderfolge der Propheten gewesen ist.“ [1])

b) Diese allmähliche Verschärfung des Kanonbegriffs zeigt sich ferner auch so. In der früheren Zeit wurde die Autorität gewisser Schriftstücke nur durch die Art ihrer Aufbewahrung angezeigt, nämlich durch ihre Niederlegung in der Lade des Bundes (Ex. 40, 3)[2]) oder neben derselben (Deut. 31, 26) oder vor Jahve (1. Sam. 10, 25), so daß das Gesetz im Tempel gefunden werden konnte (2. Kön. 22, 8), und man erkannte in der früheren Zeit die Giltigkeit der Bundesbedingungen durch die eidliche Unterwerfung unter dieselben an (2. Kön. 23, 3; Neh. 9, 38; 10, 29). Aber in der späteren Zeit sprach man von „heiligen Büchern“: *τὰ βιβλία τὰ ἅγια* (1. Makk. 12, 9); *ἡ ἱερὰ βίβλος* (2. Makk. 8, 23); *αἱ ἱεραὶ βίβλοι* bei Josephus, Antiquitates im Proömium § 4 und XX, 12, 1 oder Contra Apionem I, 1 usw.; kithebê qódesch schon in der Mischna, Baba bathra 1, 6 usw.[3]) Oder man sprach von „Büchern, die

[1]) *διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.*

[2]) Die Reihe dieser Texte beginnt also nicht erst beim Deut., wie wieder bei Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte 1912, 164 und bei Meinhold, Gesch. des jüdischen Volkes 1916, 15 vorausgesetzt wird.

[3]) Mehr Mischnastellen gibt Aicher, Das Alte Testament in der Mischna 1906, 22.

durch einen von Gott dargereichten Kelch eingegeben wurde (4. Esr. 14, 38 ff.).[1]) Oder man bezeichnete Bücher als solche die durch den heiligen Geist gesagt seien (bab. Megilla 7[a]). Ein besonders häufiger Ausdruck wurde endlich dieser: „Bücher welche die Hände unrein machen", der schon in der Mischn. (Traktat Jadájim 3, 2. 4 f. usw.) begegnet.[2])

Die letzterwähnte Ausdrucksweise wird — α) in demselbe Buche (4, 6) so gedeutet: „Entsprechend der Wertschätzung irgend welcher Dinge ist ihre verunreinigende Kraft." Wahrscheinlich i in Analogie zur göttlichen Heiligkeit, die den allemal (1. Mo 8, 21 usw.) sündigen Menschen zu vernichten droht (Jes. 6, 5—7 den heiligen Dingen wenigstens die Fähigkeit der levitischen Ver unreinigung zugeschrieben worden.[3]) — β) In bab. Schabbath 14 (Z. 11 v. u.) steht: „Aus welchem Grunde dekretierten unsere Lehre in Ansehung des Buches Unreinheit! Es sagt Rabbi Meschar schaja: Anfangs verwahrte man Speisen von Terûma [Hebe

[1]) „Esra, tu den Mund auf und trinke, womit ich dich tränke! D tat ich den Mund auf, und sieh, ein voller Kelch ward mir gereich der war gefüllt wie von Wasser, dessen Farbe aber dem Feuer gleich wa Den nahm ich und trank, und als ich getrunken, entströmte meinem Herze Einsicht, meine Brust schwoll von Weisheit, meine Seele bewahrte die Er innerung," und so diktierte er dann die 24 Bücher und noch 70 ander von denen dann gesagt ist: „Die 24 Bücher, die du zuerst geschrieben, soll du veröffentlichen den Würdigen und Unwürdigen zum Lesen, die letzten 7 aber sollst du zurückhalten und nur den Weisen deines Volkes übergeben.

[2]) Z. B. auch „das Targum in Esra und Nehemia [d. h. die ar mäisch geschriebenen Abschnitte darin] machen die Hände unrein, währen Targum, das man auf hebräisch geschrieben hat usw., die Hände nic unrein macht" (4, 5)!

[3]) Oesterley und Box, The Religion and Worship of the Synagogu 1907, 32 begnügen sich mit den nichts erklärenden Worten: „Der Ausdru besagt, daß die Heiligkeit des betreffenden geweihten Gegenstandes dur die Berührung mit ihm einen Zustand von levitischer Unreinigkeit hervo ruft." — Budde, Der Kanon usw. 5, Anm., bezeichnet meine Auffassun als „ganz unrichtig", aber ohne daß er bemerkt hätte, daß sie an eine Grundsatz der Mischna selbst angeknüpft ist, und ohne daß einen Gegengrund angegeben hätte.

neben dem Torabuch und sagte: Dies ist heilig und jenes ist heilig; als man aber sah, daß [das Buch] dabei zu Schaden kam, dekretierten unsere Lehrer bei ihm Unreinheit." Galten die Buchrollen für unrein, so legte man sie natürlich nicht mehr neben die Terûma und schützte sie so vor Beschädigung durch Mäuse usw.[1]) Dies erscheint mir als eine sehr äußerliche und deshalb unglaubliche Ableitung jener Ausdrucksweise. — γ) Budde a. a. O. S. 4 (= § 4) urteilt, daß die Bücher so eine rituelle Waschung nötig machen, wie wenn man etwas Unreines berührt hätte. Diese Verunreinigung der Hände habe ihre korrelate Idee in der der Heiligkeit.[2]) Aber der Zusammenhang, in den da die betreffenden Vorstellungen gebracht werden sollen, ist unbegründet.[3]) — δ) Man meint auch,[4]) inbezug auf diese Frage mit dem sog. Tabu, wie es bei primitiven Völkern als gottgeweiht und daher unberührbar gilt, operieren zu können. Aber abgesehen davon, daß das Vorhandensein der Vorstellung vom Tabu in Israel überhaupt nicht nachgewiesen werden kann,[5]) kann sie in der späten Zeit, wo der Gedanke, daß die heiligen Bücher levitisch unrein machten, hervortritt, nicht mehr als wirksam angesehen werden. — ε) Als ganz unbegründet muß es aber gelten, wenn man[6]) sagt: „Den überlieferten

---

[1]) Dieser Deutung neigen zu Ferd. Weber, die Theologie des Talmud § 21, 1; Strack im Artikel „Kanon des A. T." in der Prot. Realenzyklopädie; Wildeboor, Die Entstehung des alttestamentl. Kanons 1891, 82.

[2]) Ähnlich urteilt auch Stade, Bibl. Theologie A. T.s I, § 67.

[3]) Nicht das ist die Hauptsache, was Budde auch auf S. 60 betont, daß „unrein sein" und „heilig sein", von Büchern ausgesagt, voneinander untrennbare Eigenschaften seien. Vielmehr das ist die Frage, wie es von der Heiligkeit der Bücher aus zu der Ausdrucksweise „die Hände verunreinigen" gekommen ist.

[4]) Hölscher, Kanonisch usw., S. 4 f.: „Alles Heilige ist ursprünglich Tabu; wer es berührt, verfällt ihm, und nur eine Waschung kann ihn wieder vom Bann des Heiligen befreien."

[5]) Vgl. meine Geschichte der alttestamentlichen Religion 1915, 82, Anm. 1; 429.

[6]) Wilh. Brandt, Die jüdischen Baptismen 1910, 43.

Satz „„Alle heiligen Schriften verunreinigen die Hände"" verstehe ich als eine Andeutung dieser Meinung: Hände, die mit heiligen Schriften in Berührung kommen sollen [!], sollen für unrein gelten sind also vorher der rituellen Reinigung zu unterziehen." Jedenfalls aber ist durch die Wahl dieser letzterwähnten Art, den überragenden Wert der betreffenden Schriften zum Ausdruck zu bringen das Gebiet der religiösen Innerlichkeit verlassen und das des äußerlichen Kultus betreten worden.

So demnach erstarrte das Wesen der Kanonizität der israelitischen Religionsurkunden.

§ 3. Die Merkmale der Kanonizität und die Triebkräfte bei der Bildung des alttestamentlichen Kanons.

1a) Nur ein analytisches Urteil ist es, wenn als Merkmal des Kanonbegriffs die Normativität des zum Kanon gemachten Schrifttums bezeichnet wird. Deshalb wird gleich weiter gefragt welches die Grundlagen dieser maßgebenden Stellung des betreffenden Literaturkreises sind. Nun bei einem wesentlich auf dem religiösen Gebiete maßgebenden Schrifttum kann nur der göttliche Quellpunkt die unterste Grundlage der Bedeutung des betreffenden Schrifttums als einer Norm für die Religiosität und die religiös orientierte Sittlichkeit sein. Dieser genetische Zusammenhang mit der göttlichen Sphäre ist nun auch beim alttestamentlichen Kanon nach den in § 2, 2 in Erinnerung gebrachten Tatsachen die erste Voraussetzung für die maßgebende Stellung der als kanonisch betrachteten Schriften gewesen. Denn wie dort gezeigt worden ist, sind die meisten Teile dieses Kanons mit dem Prophetismus in ursächlichen Zusammenhang gebracht worden, und bei den Schriften, die man nicht vom Geiste der Prophetie (rûªch ha-nebu'á) hervorgerufen sein ließ, hat man schließlich an die Wirksamkeit des Heiligen Geistes (rûªch ha

qódesch) appelliert. So ist es schon oben § 2, 4[b] aus dem bab. Talmud, Megilla 7[a] belegt worden.[1])

b) Von jenem Merkmal der — abgestuften — Göttlichkeit oder Inspiriertheit ist die Heiligkeit nur die negative Seite, insofern sie die Abgesondertheit vom profanen Schrifttum bezeichnet. Wie weit sich aber mit den beiden bis jetzt genannten Momenten der Kanonizität endlich noch die Unveränderlichkeit oder Unantastbarkeit verbindet, darüber ist auch in der Geschichte der Kanonisierung des alttestamentlichen Schrifttums sehr verschieden geurteilt worden, wie man schon aus § 2, 2—4 hat ersehen können. Je nachdem der menschliche Geist sich an den wesentlichen Inhalt des betreffenden Schriftstückes hält, oder auch dessen Nebenausführungen und sogar dessen Einzelformulierung festhalten zu sollen meint, hat auch im Volke der Jahvereligion eine Entwicklung vom Innerlichen zum Äußerlichen, von geistiger Lebendigkeit zu mechanischer Starrheit sich vollzogen.[2])

2. Bei der Erforschung der treibenden Kräfte, die bei der Bildung des alttestamentlichen Kanons am Werke gewesen sind, ist am richtigsten so vorwärts zu schreiten.

a) Natürlicherweise sucht unser Auge zuerst die innerlichen Triebkräfte, die in der Sache selbst lagen. Zu ihnen gehörte aber vor allem der außergewöhnliche Wert des betreffenden Schriftstückes, wie er in dessen höherer Herkunft begründet war, und

---

[1]) Dies wird aber oft im späteren jüdischen Schrifttum bezeugt, wie hauptsächlich Joh. Delitzsch, De inspiratione etc. belegt, und wie auch Maimonides im More nebukhîm II, § 45 (auch bei Wähner, Antiquitates Ebraeorum VIII, § 21) hervorhebt: „Quod donum Spiritus Sancti nomine venit, quo David, Salomo, Daniel ceterique hagiographorum scriptores, necnon Bileam, dum bonus esset, dixisse et scripsisse creduntur."

[2]) Darüber, daß der ganz ausgestaltete und auch die äußerliche Unantastbarkeit in sich schließende Kanonbegriff nicht als gleich am Anfang des Kanonisierungsprozesses existierend vorausgesetzt werden darf, hat sich schon Steuernagel, Einleitung 88 richtig gegenüber Hölscher ausgesprochen.

dieser übermenschliche Feingehalt des betreffenden Schrifttums war auch die Wurzel aller anderen Motive, die als innerliche Triebkräfte bei der Kanonbildung noch weiter namhaft gemacht werden können: das Vertrauen auf die in jenen Schriften enthaltenen Aufschlüsse über die jenseitige Welt und die Zukunft der Geschichte, das Gefühl der Pietät gegen die schon von den Vätern her überkommenen Urkunden und das natürliche Hinstreben des menschlichen Geistes nach einem übermenschlichen Quellpunkt der Erkenntnis und nach einer autoritativen Richtschnur seines Wollens und Handelns.

b) Dazu treten aber zunächst noch Triebkräfte von negativer Art. Eine solche quoll aus der zeitgeschichtlichen Erfahrung, daß das wahre Prophetentum in einer gewissen Periode zu existieren aufgehört habe. Zu diesem Urteil muß die Gemeinde der Jahvebekenner sich durch die Tatsachen gedrängt gefühlt haben. Denn schon in der Zeit Nehemias werden nur noch bestechliche Propheten und Prophetinnen erwähnt (Neh. 6, 7. 12. 14), und in Ps. 74, 9 steht: „Es gibt keinen Propheten," in Sir. 36, 21 erschallt der Wunsch: „Deine Propheten mögen vertrauenswürdig erfunden werden!", und im 1. Makkabäerbuch ist dreimal ausgesprochen, daß man keine Propheten besaß, sondern nur darauf warte (4, 46; 9, 27), wie hauptsächlich in den bekannten Worten „bis zum Auftreten eines glaubwürdigen Propheten" (14, 41). Auf Grund dieses Urteils, dessen Berechtigung durch einige neuere Herabdatierungen von Teilen der Prophetenschriften nicht erschüttert werden kann,[1]) wurde Maleachi als „das Ende der Propheten" (סוף נביאים) bezeichnet im babylonischen Talmud, Baba bathra 14[b], und anderwärts in demselben Talmud (in Sota 48[b]) heißt es: „Als Haggai, Sacharja, Maleachi gestorben waren, stieg der Heilige Geist aus Israel empor."[2])

[1]) Erörtert in meiner Geschichte der alttestamentl. Religion 1915, 479.

[2]) Mehrere Stellen aus dem bab. Talmud, aber ohne Übersetzung, zitiert Fürst, Der Kanon des A. T. nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch 1868, 47.

Weshalb dann aber nicht gleich dem Buche Daniel, dessen Verfasser schon nach Hes. 14, 14. 20 in die Zeit des babylonischen Exils gesetzt wurde, auch z. B. das Buch Henoch in den Kanon aufgenommen wurde, obgleich dessen Verfasser auch vor Maleachi lebte? Hölscher hat darauf die Antwort geben zu können gemeint, daß man nach der oben S. 13 und 19 vollständig übersetzten Stelle aus Josephus, Contra Apionem I, 8 nicht nur eine untere Grenze für normatives Schrifttum in der Zeit von Artaxerxes I. Longimanus, d. h. Maleachis und Esras, angesetzt habe, sondern auch eine obere Grenze in der Zeit Moses. Aber schon Steuernagel (Einleitung 94) hat diese Meinung als „kaum richtig" bezeichnet, und in der Tat muß gegen sie dies eingewendet werden. Daß Moses Zeit die erste Periode sei, aus der normative Zeugnisse für die israelitische Religion stammten, steht nicht ebenso in den Worten von Josephus, wie in ihnen die untere Grenzlinie dafür positiv und negativ angegeben ist. Indem er die Reihe der von ihm gezählten 22 Bücher mit „denen von Mose" begann, wollte er nicht in Abrede stellen, daß darin giltige Nachrichten über die Anfänge der wahren Religion Israels aus der Patriarchenzeit enthalten seien. Also ist nicht vorauszusetzen, daß er der Bezeichnung Abrahams als eines Propheten (1. Mos. 20, 7 E) widersprechen wollte. Aber wohl darf zur Beantwortung jener Frage *erstens* dies gesagt werden, daß Schriften von Personen aus der *vorabrahamischen* Zeit natürlicherweise nicht als maßgebende Grundlagen der wahren Religion Israels angesehen worden sind, und daß also *deshalb* z. B. das Buch Henoch oder die noch später entstandenen Adamsbücher aus dem Kanon ausgeschlossen werden konnten. *Zweitens* andere Bücher, wie z. B. das Buch der Jubiläen, das jetzt mit Recht in die erste Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts gesetzt wird,[1]) sind schon wegen ihrer späteren Ent-

[1]) G. Beer, Pseudepigraphen des A. T. in der Prot. Realenzyklopädie[3] XVI, 259. Seine Gründe sind auch in meiner Gesch. der alttestamentlichen Rel. 495 zitiert.

ſtehungszeit nicht zum normativen Schrifttum gerechnet worden. Endlich drittens aber hat man keinen giltigen Grund, den ſpäteren Beurteilern der in den Kanon des hebräiſchen Alten Teſtaments aufzunehmenden Schriften die Einſicht abzuſprechen, daß auch der Inhalt anderer Schriften von dem Bilde der Geſetze und Weisſagungen, die in den früheren Büchern enthalten waren, allzuſehr abweiche.[1])

c) Wer aber waren die Herſteller des im hebräiſchen Alten Teſtament vorliegenden Kanons? Bei der Beantwortung dieſer Frage werden wir nach einer neuerdings ausgeſprochenen Anſicht noch auf eine weitere Triebkraft aufmerkſam gemacht, die bei der Bildung dieſes Kanons tätig geweſen wäre, nämlich das Parteiintereſſe der Phariſäer. In der Tat wird der in Rede ſtehende Kanon neuerdings „ein Werk der phariſäiſch gerichteten Kreiſe“ (Steuernagel 94) genannt. Wieviel Wahres daran iſt, ſuchen die folgenden Erwägungen feſtzuſtellen. Erſtens von einem „ſadduzäiſchen Kanon“, von dem Kirchenväter geſprochen haben,[2]) bemerkt Joſephus, der die Unterſchiede der phariſäiſchen und der ſadduzäiſchen Richtung mehrmals angibt,[3]) kein Wort. Zweitens ergibt ſich aus jenen Stellen der Kirchenväter höchſtens, daß die Sadduzäer „die Kanoniſierung der Nebi'îm und Kethubîm nicht anerkannten“.

[1]) Eine andere Anſchauung darüber liegt ja nicht etwa in der oben S. 20, Anm. 1 überſetzten Stelle 4. Esr. 14, 38 ff. Dies iſt gegen Steuernagel 93 zu bemerken, wo er meint, andere Bücher außer den 24 ſeien gewiß auch „als alt anerkannt worden. Das beweiſt die Schätzung, die ſie genoſſen, und insbeſondere 4. Esr. 14, wo ſie ebenſo wie die 24 kanoniſchen Bücher Esra inſpiriert werden, ſo daß er ſie aufs neue diktieren kann.“ Da ſind die Schlußworte jener Stelle, die oben ebenfalls mit überſetzt worden ſind, nicht beachtet. Nach ihnen ſind auch dort nur die 24 Bücher als Kanon anerkannt.

[2]) Tertullian, De praescriptione haereticorum, cap. 45; Origenes, Contra Celsum I, 11, 1; Hieronymus zu Matth. 22, 31 ff., indem z. B. der letzterwähnte von den Sadduzäern ſchreibt: „Hi quinque tantum libros Mosi recipiebant, prophetarum vaticinia respuentes.“

[3]) Den Inhalt ſeiner Stellen gibt meine Geſchichte uſw. 619—23.

Aber dabei scheint die Stellung der Samaritaner zum Kanon auf die Sadduzäer übertragen zu sein.[1]) Drittens kann die Meinung von einem besonderen Verhältnis der Sadduzäer zur Ausdehnung des Kanons auch noch daraus geflossen sein, daß die Sadduzäer allerdings die Zusätze der Ältesten zum Gesetz (die *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* Matth. 15, 2) verwarfen, und die zwei letzteren Hauptteile jenes Kanons ebenfalls als „Überlieferung" bezeichnet wurden, wie noch weiter in § 5 zu besprechen sein wird. So konnten sie beide Überlieferungen zu verwerfen scheinen.[2]) Schließlich wird sich also höchstens nur so viel sagen lassen, daß unter den Schriftgelehrten, deren Aufgabe natürlicherweise die Bildung des Kanons gewesen ist, die pharisäisch gesinnten als eifrigste Geister besonders energisch an diesem Werke beteiligt gewesen sein mögen.[3])

§ 4. Fragen zur Vorgeschichte des offiziellen Abschlusses der Kanonisierung des hebräischen Alten Testaments, zum Datum dieses Abschlusses und seiner späteren Revision.

1. Mit den Fragen zur Vorgeschichte dieses Kanons soll nicht auf das zurückgeblickt werden, was in § 2, 2 erledigt ist, daß manche Teile des Alten Testaments schon von ihrem Ursprung her

---

[1]) So urteilt schon Buhl, Kanon und Text 1891, 42. Also nicht eine „Verwechslung" mit den Samaritanern wird angenommen, sodaß Budde 42 mit Recht einwenden könnte, daß diese ja bei den Kirchenvätern neben den Sadduzäern als ihre Gesinnungsgenossen erwähnt seien.

[2]) Diesen Grund zur Erklärung der fraglichen Meinung jener Kirchenväter hebt Wildeboer, Die Entstehung des alttestamentlichen Kanons 119 hervor.

[3]) Auf die Frage nach der in der Mischna (Sprüche der Väter 1, 1 f.) usw. erwähnten „großen Synagoge" gehe ich nach der in meiner Einleitung 446 f. vorgelegten Untersuchung jetzt nicht wieder ein, da ich kein neues positives Moment hinzuzufügen vermag. Nur eine kritische Bemerkung kann ich nicht unterdrücken. Budde, Der Kanon usw. 24, Anm. äußert, ich nähme „ohne Bedenken" an, daß das kathab in Baba bathra $14^b$ mehr als eine Art von Betätigung des Schreibens bezeichne (vgl. bei mir S. 445!), während doch meiner alle Möglichkeiten erwägenden Untersuchung hinreichend anzumerken sein dürfte, daß sie unter viel Bedenken zur Entscheidung gelangt ist.

normatives Schrifttum waren. Vielmehr soll hier nur noch gefragt werden, ob sich feststellen läßt, wann die Bücher des dritten Hauptteils vom hebräischen Alten Testament zuerst als kanonisch angesehen wurden. Darüber läßt sich aber nur dies sagen. Aus dem Psalter wird Ps. 79, 2b. 3 in 1. Makk. 7, 16 mit der Ausdrucksweise „gemäß dem Worte, das er schrieb", also wie eine Schriftstelle zitiert. Ebenso werden bei Philo die Psalmen siebzehnmal zitiert, ebenso Prov. 3, 4. 11 ff.; 4, 3 ff.; 8, 22 ff.; Hiob 14, 4; Esr. 8, 2 und 1. Chron. 7, 14. Aber daraus folgt, wie schon Steuernagel 92 richtig urteilt, nicht, daß die andern Bücher vom dritten Hauptteile des hebräischen Alten Testaments damals noch nicht als kanonisch betrachtet wurden. Denn auch Hesekiel, Amos und andere Bücher sind bei ihm nicht zitiert. Ebensowenig läßt sich dagegen, daß die Bücher Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Esther, Esra-Nehemia (Chron. vgl. Matth. 23, 35) bereits als kanonisch galten, daraus schließen, daß sie nicht im Neuen Testament zitiert sind. Da aber ein solcher Schluß unbegründet sein würde, so läßt sich aus jenem Tatbestand auch nicht mit Steuernagel 92 die Möglichkeit erschließen, daß „auch damals die Kethubîm-Sammlung noch nicht definitiv abgeschlossen war".

2. Eine weitere Hauptfrage betrifft das Datum des offiziellen Abschlusses der Bildung des im hebräischen Alten Testament vorliegenden Kanons. Denn es fragt sich, ob dieser Abschluß schon vor Christo, oder im Jahre 66, oder um 90 n. Chr. auf einer Synode zu Jamnia geschehen ist.

a) Man läßt auch neuerdings diesen Abschluß schon im letzten Jahrhundert vor Christo geschehen sein. Diese Ansicht wird von Buhl 25—27 mit folgenden Gründen vertreten. α) Man könne doch unmöglich annehmen, daß die Darstellung, welche der in Rom verweilende Josephus kurz nach der Jamniasynode vom Inhalte und Begriffe des Kanons gibt, von den Beschlüssen dieser Synode beeinflußt sein sollte. Eine den Kanon abschließende Synode im

Jahre 66 zu Jerusalem sei aber nichts, als eine kühne Phantasie von Grätz. Deshalb sei es wohl wahrscheinlich, daß Josephus einfach die Lehre der damaligen Pharisäer berichtete, denen er sich im Jahre 56 n. Chr. anschloß. Aber dieser erste Grund ist doch nicht zweifellos. Denn Josephus kann auch bloß die schon lange sich anbahnende und während des ersten christlichen Jahrhunderts sozusagen in der Luft liegende Meinung über den Kanon zum Ausdruck gebracht haben. β) Die späteren Angriffe gegen einzelne Bücher (in der Mischna usw. s. u. Nr. 3) schlossen einen früher festgestellten Kanon nicht aus, weil die Kritik gegen einzelne Bücher ja zweifellos auch nach der Jamniasynode und sogar nach der in der Mischna gegebenen Entscheidung noch fortdauerte. Darin hat Buhl recht. γ) Zuletzt macht er noch dies geltend, daß die in der Mischna usw. gegen einzelne Bücher erhobenen Einwände geradezu einen Schriftkanon voraussetzen. Denn es handle sich nicht um Echtheit oder Alter der bestrittenen Schriften, sondern nur um Zweifel oder Anstöße, die durch ein bestimmt entwickeltes dogmatisches Prinzip hervorgerufen worden seien, indem man vom Begriffe einer festbegrenzten, von aller andern Literatur abgesonderten „Schrift" aus sich berechtigt gefühlt habe, gewisse Forderungen an die harmonische Einheit und religiös-sittliche Reinheit dieser Schrift zu stellen. Dieser dritte Begründungsversuch ist aber wieder nicht zweifellos. Denn ein Ideal von der notwendigen inneren Zusammenstimmung und sittlichen Unanstößigkeit der Urkunden der wahren Religion Israels konnte man auch haben, ohne daß schon ein fest abgegrenzter und formell anerkannter Kanon vorlag.

b) Hören wir also die Gründe, mit denen das Jahr 66 n. Chr. als die Zeit des Kanonabschlusses empfohlen worden ist! Dafür hat hauptsächlich der bekannte Geschichtsschreiber des Judentums H. Grätz plädiert.[1]) Aber Tatsachen konnte er nicht zu

[1]) In seiner Geschichte der Juden, Bd. III, S. 355 ff., 494 ff. und in seinem Kommentar zu „Kohelet", S. 147 ff.

Gunsten dieser Meinung ins Feld führen, während gegen dieselbe immer wieder das betont werden muß, was Wildeboer 138 dagegen geltend machte. Erstens wäre der damalige Zeitmoment, der alles Sinnen der Judenschaft in Anspruch nehmende Anfang des Krieges gegen die Römer, überaus schlecht für die Regelung einer solchen Sache gewählt gewesen. Zweitens wird eine Versammlung im Jahre 66 später niemals im Zusammenhang mit dem Kanonabschluß erwähnt.

c) Die dritte Annahme ist diese, daß der offizielle Abschluß des alttestamentlichen Kanons auf jener Synode zu Jamnia[1]) um das Jahr 90 n. Chr. geschehen sei, auf der Gamaliel II. seines Patriarchenamtes entsetzt wurde.[2]) Mit dieser Synode ist aber wirklich die Feststellung des Umfangs des Kanons in Zusammenhang gebracht. Denn in Mischna, Jadájim 3, 5 sagt Rabbi Simeon ben ʒAzâj:[3]) „Ich habe es aus dem Munde von zweiundsiebzig Ältesten überkommen an dem Tage, wo sie den Rabbi Eliezer ben ʒAzarja zum Vorsitzenden machten, daß das Hohelied und der Qoheleth unrein machen." Außerdem war es natürlich, daß die Judenschaft, nachdem sie durch die in der römischen Eroberung Jerusalems besiegelte Vernichtung ihrer politischen Selbständigkeit ihren äußerlichen Halt verloren hatte, sich um so mehr innerlich zusammenraffte und in dem altüberlieferten religiösen Schrifttum die Grundlage ihrer geistesgeschichtlichen Existenz und Mission suchte. Eben deshalb ist es aber keineswegs wahrscheinlich,

---

[1]) Hebräisch: Jabne (2. Chron. 26, 6), griechisch mit dem häufigen Wechsel von *b* und *m* (mein Lehrgebäude II, 459): *Ἰαμνία* 1. Makk. 4, 15 usw., im südwestlichen Palästina, südlich von Jâfa, etwas über eine Stunde vom Meere.

[2]) Genauer wurde er nur zeitweilig abgesetzt (vgl. Bekhorôth, 36ᵃ Mitte), wie mit besonderer Deutlichkeit H. T. de Graaf, De Joodsche Wetgeleerden in Tiberias 1902, blz. 3 besprochen hat.

[3]) Übrigens der erste Schriftgelehrte, der beständig in der früher für unrein geltenden Stadt Tiberias gewohnt hat (de Graaf 11 f.).

daß man in dieser Zeit des notgedrungenen Sichzusammenraffens an dem Kanon, wenn er bereits tatsächlich offizielle Geltung erlangt gehabt hätte, gerüttelt haben würde, wie es nach Buhls Ansicht in der Versammlung von Jamnia geschehen sein müßte. Denn das hätte nur dessen allgemeine Autorität erschüttern können, die man doch als Quellpunkt der Kraft damals so sehr brauchte. Infolgedessen entscheide ich mich für diese dritte Ansicht.[1])

3. Die damit formell abgeschlossene Kanonisierung des hebräischen Alten Testaments hatte aber noch eine längere Nachgeschichte, indem ältere und neuere Bedenken gegen die Normativität einiger Teile dieses Kanons noch mehrmals diskutiert wurden. Dabei ist ein zweifacher Grad des Bedenkens zu unterscheiden.

a) Die Normativität einiger Bücher wurde absolut in Frage gestellt, indem ihr verunreinigender Charakter bezweifelt wurde, und dies geschah — α) bei dem Qoheleth oder Ekklesiastes. Denn über ihn lautet das Urteil der Majorität in Mischna, Jadájim 3, 5: „Über den Qoheleth besteht Meinungsverschiedenheit", und Rabbi Jose urteilte sogar: „Der Qoheleth macht die Hände nicht unrein". Ferner in Mischna ʾEdujôth 5, 3 lesen wir: „Der Qoheleth macht nicht unrein gemäß den Worten des Hauses Schammaj, aber das Haus Hillel sagt: Der Qoheleth macht unrein" (= ist kanonisch). Also die bekannten beiden Schulen stritten sich über den kanonischen Charakter des Ekklesiastes. Betreffs desselben mußte der Zweifel auch noch in bab. Megilla 7ª beschwichtigt werden.[2]) — β) Fast ebenso stark

[1]) Zu ihren Gunsten sagt Wildeboer 138 auch noch: „Nach dem Jahre 70 wird das Judentum für immer eine ziemlich geschlossene Gemeinde oder Kirche durch Gamaliel II. Eine solche Gemeinde brauchte eine Bibel, über deren Umfang nicht gestritten werden konnte." Eben dieselbe Ansicht vertritt Budde 63 und meint Steuernagel, indem er S. 92 von „etwa um 100" spricht.

[2]) So auch A. Gerson, Der Chacham Koheleth 1905, 118.

wurde die Heiligkeit des Buches Esther bestritten, indem man urteilte: „Esther ist nicht durch den Heiligen Geist gesagt" (אסתר לא ברוח הקדש נאמרה). Aber auch dieser Zweifel wurde in bab. Megilla 7ª niedergeschlagen. Nämlich man betonte die Worte „und es wurde die Sache bekannt dem Mordekhai (Esth. 2, 22), denn darnach sei das Buch Esther „durch den Heiligen Geist gesagt", weil Mordekhai die Kunde von der Verschwörung gegen den Perserkönig nur auf übernatürlichem Wege erfahren haben könne.[1]) — γ) Betreffs des Hohelieds lautet in Mischna, Jadájim 3, 5 das Votum der Mehrheit, daß es die Hände unrein mache, aber Rabbi Jose urteilte doch, daß über das Hohelied Meinungsverschiedenheit herrsche. — δ) Auch die Heiligkeit des Buches Ruth muß in Frage gekommen sein, sonst wäre dessen verunreinigender Charakter nicht ausdrücklich in bab. Megilla 7ª bejaht worden. Vielleicht nahm man zum Teil an der Nachtszene (Ruth 3, 3—9) Anstoß.

b) Die Normativität einiger Bücher des hebräischen Alten Testaments wurde wenigstens relativ in Frage gestellt. Das geschah dadurch, daß von mancher Seite gefordert wurde, daß sie zu verbergen (לִגְנֹז), d. h. vom Gebrauch im öffentlichen Gottesdienst auszuschließen seien. — α) Dieses Verbergen wird zunächst in Bezug auf solche Bücher ausgesagt, deren verunreinigender Charakter (d. h. Kanonizität) in Frage gestellt wurde, nämlich Ekklesiastes und Hoheslied (bab. Schabbath 30ᵇ usw.). Bei diesen Büchern war das Verbergen eine Konsequenz jenes Urteils. — β) Die Forderung, daß sie zu verbergen seien, wurde aber auch in Bezug auf zwei Bücher gestellt, deren verunreinigender Charakter nicht diskutiert wurde. Dies geschah zunächst in Bezug auf das Buch Hesekiel, jedenfalls vor allem, weil es in Kap. 40—48 vielfach vom Pentateuch abweicht. Erst ein Rabbi

[1]) Weitläufiger handelt darüber S. Jampel, Das Buch Esther 1907, 23

Chananja soll mit Verbrauch von dreihundert Krügen Öl die Differenzen beseitigt haben, und so sei es verhütet worden, daß das Buch Hesekiel verborgen werde (bab. Schabbath 13b).[1] Ferner „auch das Buch der Proverbien suchte man zu verbergen, weil seine Worte einander verdunkelten" (bab. Schabbath 30b), d. h. sich widersprächen. Also auch diese beiden Bücher sollten nach der Meinung der betreffenden Schriftgelehrten vom Gebrauch im Gottesdienst ausgeschlossen werden, und betreffs des Buches Hesekiel hatte ja auch das spätere Judentum noch die Gewohnheit, den Leserkreis desselben einzuschränken: Erst im Alter von dreißig Jahren sollen seine Anfangskapitel und seine Schlußpartie gelesen werden.[2])

So habe ich die unter b) gegebenen Aussagen des Talmud gefaßt, weil da das Zeitwort ganaz „verbergen" — α) nach meinem Dafürhalten bedeutet: in den bei den Synagogen befindlichen Verbergungsraum (die Genîza) bringen. Dieses Hineinbringen geschah meistens und geschieht noch immer bei schadhaft gewordenen Exemplaren der im Gottesdienst gelesenen Bücher, war und ist also bei diesen im Sinne der Pietät gemeint, geschah aber dann auch wegen vorausgesetzter Anstößigkeit des betreffenden Buches.[3]) Bei einem solchen bedeutet dann das ganaz soviel wie vom Vorlesen im Gottesdienst ausschließen. — β) Man gibt dem ganaz

[1]) Dort heißt es: „Weil dessen Worte waren verdeckend (d. h. in den Hintergrund drängend) die Worte der Tora."

[2]) Hieronymus in seiner Praefatio in Ezechielem sagt: „Nisi quis aetatem sacerdotalis ministerii, id est, tricesimum annum impleverit, nec principia Geneseos nec Canticum canticorum nec huius voluminis exordium et finem legere permittitur." — M. Friedländer, Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen 1901, 8: „In dem ersten Kapitel erblickte man eine eminente Gefahr für die Rechtgläubigkeit, indem es zu ketzerischen kosmogonischen und theosophischen Forschungen verleitete."

[3]) Dieses „verbergen" zielte zuerst auf die betreffenden Exemplare und dann auf die Bücher als solche (Aicher, Das Alte Test. in der Mischna 1906, 27).

den Sinn von „aus dem Kanon ausschließen“.[1]) Aber erstens spricht dagegen die Tatsache, daß zur Bezeichnung dieses Aktes die Formel „das und das Buch macht die Hände nicht unrein“ gebraucht wurde. Denn die Existenz dieser Ausdrucksweise rät durchaus von der Meinung ab, daß noch eine andere Ausdrucksweise zur Bezeichnung ebendesselben Aktes geschaffen worden sei. Zweitens beruft man (Budde, Steuernagel) für die Deutung von „ganaz = akanonisieren“ sich hauptsächlich auf eine Stelle in Aboth de Rabbi Nathan, Kap. 1, aber wenn man den ganzen Wortlaut der Stelle erwägt, kann das Urteil ein anderes werden. Dort steht nämlich: „Früher pflegte man zu sagen: Proverbien und Hoheslied und Qoheleth waren verborgen, da sie Paraboliſches (moschelôth) aussprächen, und sie gehörten nicht zu den Kethubîm, und sie blieben verborgen, bis die Männer der großen Synagoge kamen und sie erklärten.“ Diese Worte kann ich nicht für entscheidend halten, denn die Aussage „und sie gehörten nicht zu den Hagiographen“ bildet nur eine Konsequenz von dem vorher gebrauchten Ausdruck „sie waren verborgen“, und natürlich gehörten die drei genannten Bücher, solange sie in die Genîza zurückgelegt oder vom gottesdienstlichen Gebrauch ausgeschlossen waren, auch nicht zu den Teilen des kanonischen Schrifttums. Drittens will man den schärferen Sinn des ganaz daraus erweisen, daß es in „Wajj. R. Sektion 28 nur für den Prediger stehe“ (Budde).[2]) Indes das richtige Urteil wird dieses sein:

---

[1]) So Budde 65; Hölscher 61: „akanonisieren“; Steuernagel 95; Cornill, Einleitung ins A. T. 1913, 275.

[2]) Leviticus rabba, Abschnitt 28 zu Kap. 23, V. 10: שמצאו בו דברי מינים ליצד מינות, „da man in ihm Worte von solchen fand, die sich auf die Seite der Ketzerei neigten“ (vgl. über den Begriff Minîm und ihre Beziehung zu den Christen die Untersuchung in meiner Geschichte der alttestamentl. Rel. 644). Hiermit kann das zusammenhängen, was G. F. Moore in Essays in Modern Theology (beim 70. Geburtstage von Briggs veröffentlicht) 1911 nach dem Referat von Smend in der Theol. Literatur-

Bei Büchern, in Bezug auf welche das Verunreinigen der Hände bestritten wurde, konnte das Verbergen als Folge davon ausgesagt werden. Der Begriff des Verbergens muß also unabhängig davon bestimmt, und sein Sinn muß aus der natürlichen Bedeutung des Zeitworts selbst und aus dem erwähnten Nebeneinanderstehen zweier Ausdrücke geschöpft werden. Viertens beruft man (Budde und Steuernagel) sich darauf, daß Hieronymus zu Ekklesiastes 12, 13 f. das ganaz von bab. Schabbath 30[b] durch obliterare wiedergegeben habe. Aber abgesehen davon, daß schon Hieronymus den Begriff von ganaz falsch gefaßt haben kann, bedeutet obliterare auch nicht „vernichten, kassieren" (Budde), sondern „in Vergessenheit bringen, vergessen machen" (Georges, Latein. Wörterbuch), und dies geschah doch dadurch, daß Bücher vom Gebrauch im Gottesdienst zurückgedrängt wurden.[1])

Nach alledem kann für ganaz nur die Bedeutung „vom Gebrauch im öffentlichen Gottesdienst ausschließen" als die richtige angesehen werden. Übrigens ein negativer Beweis für die Richtigkeit dieses Urteils liegt auch in dem noch nicht beachteten Umstand, daß die nicht zum hebräischen Alten Testament gehörigen Bücher (unsere Apokryphen) niemals im Talmud „verborgene" Schriften genannt sind (s. u. § 6, 2).

---

zeitung 1912, 252 gemeint hat, daß die Feststellung des Hagiographenkanons sich speziell gegen die Judenchristen richte.

[1]) Nur anmerkungsweise soll ein Wort gegen die Voraussetzung „Der Hauptgrund, weshalb man sich gegen die hier vertretene Bedeutung des גנז sträubt, liegt in dem Umstand, daß es einem der Hauptbücher des Prophetenkanons, dem B. Hesekiel, drohte" (Budde 66) gesagt werden. Mir wenigstens ist dieser Gesichtspunkt gar nicht in den Sinn gekommen, sondern ich habe nur auf die obenerwähnten positiven und negativen Umstände mein Urteil aufgebaut. — Übrigens der Versuch von D. S. Margoliouth in The Expository Times 1904/5, 26, dem Zeitwort ganaz die Bedeutung „zerstören" (destroy) zu geben, ist schon ebenda (p. 180 f.) und von Hölscher 59 mit Recht zurückgewiesen worden.

§ 5. Grade der Normativität innerhalb des Kanons des hebräischen Alten Testaments.

Allerdings ist es neuerdings in Abrede gestellt worden,[1]) daß es irgend einen Beweis von einer Zeit gebe, wo das Gesetz allein als kanonisch betrachtet wurde, oder von einer Zeit, wo das Gesetz und die Propheten den andern Teilen des Alten Testaments an Autorität übergeordnet gewesen seien.[2]) Aber diese Verneinung streitet mit den Tatsachen, wie sofort gezeigt werden soll. Denn erstens gibt es Stufen der Kanonizität in Bezug auf die Zeit, wo die drei Hauptteile des hebräischen Alten Testaments als Kanon anerkannt wurden. Denn in den Jahren 621 und 444 wurde nur ein Gesetzbuch als normatives Schrifttum hingestellt (siehe darüber weiter oben in § 1, Nr. 1; § 2, Nr. 2 u. § 4, Nr. 2). Zweitens gibt es Stufen der Kanonizität auch in Bezug auf deren Grad.

1. Das Gesetzbuch wurde über die Prophetenschriften hinaus ausgehoben, indem es bei den Bundeserneuerungen unter Josia und unter Esra-Nehemia als das einzige Buch der Bundesbedingungen anerkannt wurde (2. Kön. 23, 3 und Neh. 10, 29). Eben dieselbe Bevorzugung des Gesetzes wird aus vielen Stellen des späteren jüdischen Schrifttums ersehen. Denn schon nach Mischna, Megilla 3, 1 darf man „für verkaufte Bücher eine Tora [also ein Gesetzbuch] nehmen, aber wenn man eine Tora verkauft hat, darf man nicht Bücher dafür nehmen." Dies ist neuerdings wieder verkannt worden,[3]) indem man behauptet, der übersetzte Satz „schließe nicht aus, daß unter den sepharîm (Büchern) sich auch Teile des Pentateuchs befänden." Aber wenn die Tora

[1]) Von W. J. Beecher in „The alleged Triple Canon of the Old Testament" im Journal of Biblical Literature 1896.

[2]) „Stood in authority above the other parts of the O. T."

[3]) Von G. Aicher, Das A. T. in der Mischna 1906, 39.

ihren eigenen einzelnen Teilen hätte gegenübergestellt werden sollen, würde und müßte die Ausdrucksweise eine andere sein. Auch bezeichnet ja das Wort sepharîm in Dan. 9, 2 ausdrücklich die Prophetenschriften.[1]) Ferner wurde der Ausdruck Tora „Gesetz" für das ganze Alte Testament gesetzt. Dies geschieht z. B. in der Mêkhiltâ zu 2. Mos. 12, 6 (vgl. weiter bei Aicher 35), oder in bab. Sanhedrin 91[b], Z. 9 v. u. ist Ps. 84, 5 als „aus der Tora" stammend zitiert (Weber § 20, 1), oder in bab. 3Aboda zara 17[a] steht „Geschrieben ist in der Tora: Halte fern von ihr deinen Weg!", und doch steht dies in Prov. 5, 8, und so ist ja mit „Gesetz" in Joh. 10, 34 auf Ps. 82, 6, in Röm. 3, 19 auf Ps. 14, 3 usw., in 1. Kor. 14, 21 auf Jes. 28, 11 f. hingewiesen.[2]) Eine Spur von diesem Urteil zeigt sich auch darin, daß nur das Gesetzbuch von den Samaritern als Kanon anerkannt wurde. Sodann sind die Propheten ihrerseits als die aschlemtâ, d. h. als die bloße Ergänzung des Gesetzbuchs, von den Massoreten bezeichnet worden.[3]) Eben dieselbe Unterordnung der prophetischen Schriften kommt darin zum Vorschein, daß „es eine Zweiteilung der Heiligen Schrift in Tora und Kabbâla gibt."[4]) Denn in Mischna, Ta3anîth 2, 1 liest man: „Und in der Qabbâla spricht

---

[1]) Auch Riggenbach hat sich im Theol. Literaturbericht 1908, 69 gegen jene Behauptung von Aicher erklärt.

[2]) Vgl. auch in den klementinischen Homilien 3, 23 und 18, 14.

[3]) Fürst, Der Kanon usw. 14, Anm. 7. Auf אַשְׁלְמְתָא scheint Aharon ben Ascher in seinen Diqdûqê ha-ṭe3amîm, S. 1, letzte Zeile durch שְׁלֵמִים hinzudeuten. Übrigens daß aschlemtâ nicht „Ergänzung" sondern „Überlieferung" bedeute, wie Baer-Strack in ihrer Ausgabe z. St. nach Joh. Delitzsch, De inspiratione Scripturae Sacrae etc. 1872, 7 bemerken, konnte doch von diesem bewiesen werden (gegen meine Einleitung 456). Auch im Aramäischen heißt das Aph3el von שׁכם „vollmachen usw." und höchstens „ausliefern = ganz übergeben" (Levy, Chald. WB. s. v.), aber nicht überliefern = tradidit.

[4]) L. Blau, Zur Einleitung in die Heil. Schrift 1894, 24; Jel. Perles, Bousssets Religion des Judentums 1903, 17.

er: Zerreißt euer Herz und nicht eure Kleider," und dies steht bekanntlich in Jo. 2, 13.[1])

2. Auch die prophetischen Bücher sind wieder dem dritten Hauptteile des althebräischen Schrifttums übergeordnet worden. Beweise dafür liegen in folgenden Umständen. a) Sie wurden zu einem besondern Korpus vereinigt, während doch schon Sammlungen von Psalmen (vgl. die Spur von einer Partikularsammlung der „Davidsgebete" in 72, 20) und von Proverbien wenigstens aus Hiskias Zeit (25, 1) vorlagen. Dies stimmt aufs vollkommenste mit dem Bekenntnis des Dichters: „Es gibt keinen Propheten", nämlich in dieser Zeit (Ps. 74, 9), wonach sich also der Psalmist nicht den Propheten gleichgestellt hat. b) Eben dasselbe Urteil, daß den Schriften des dritten Hauptteils der althebräischen Literatur nur ein geringerer Grad von Normativität zukomme, blickt ferner auch aus ihrer Benennung mit Kethubîm heraus. Denn dieser Ausdruck bezeichnet eigentlich „(bloße) Schriften". Oder bedeutet er „Hagiographen", wie gesagt zu werden pflegt? Nein, nur dann, wenn die Kethubîm als Gegensatz zu Büchern gedacht werden, die nicht einmal in den letzten Teil des alttestamentlichen Kanons aufgenommen wurden. Die Verfasser der Kethubîm sind ja auch nur infolge eines späteren sekundären Sprachgebrauchs als — reproduzierende — Propheten bezeichnet worden, wie solche in 1. Chron. 25, 5 usw.; Tob. 4, 12; Seder 3olam rabba,[2]) Kap. 20 f. und so auch in Apg. 2, 30; Brief des Barnabas 6, 8; 13, 4; 14, 2 usw. erwähnt werden.

§ 6. Abgrenzung des alttestamentlichen Kanons nach außen hin oder gegenüber anderen Teilen der jüdischen Literatur.

---

[1]) Übrigens auch Blau 26 übersetzt aschlemtâ mit „Überlieferung" und setzt es daher einfach = Qabbâla. Aber er verweist nur auf Beweismaterial, gibt es aber nicht, und ich erlaube mir, die Stringenz desselben zu bezweifeln, da die bloße sachliche Gleichheit dieser Aschlemtâ mit Qabbâla nicht die Gleichheit ihrer Wortbedeutung begründen kann.

[2]) Vgl. darüber z. B. in meiner Hermeneutik des A. T. 1916, 9 f.

1. Schon die Mischna spricht von sepharîm chîṣônîm, d. h. Büchern, die draußen sind, nämlich außerhalb des Kreises der 24 Bücher stehen, die nach oben am Schluß von § 1 als kanonisch angesehen werden, und ordnet sie diesen 24 Büchern durchaus unter. Denn in Mischna, Sanhedrin 10, 1 steht der scharfe Satz: „Zu denen, die keinen Teil an der zukünftigen Welt (ʿolam ha-bâʾ) haben, gehört nach Rabbi Aqîba[1]) auch, wer liest in den sepharîm chîṣônîm," also in den Büchern, die draußen stehen. Das ist eine negative Benennung, aber welche Bücher gehörten positiv dazu? Nun, bei der Wiederholung jenes Ausspruchs im jerusalemischen Talmud (um 350), Sanhedrin 10, 1 und im babylonischen Talmud (um 500), Sanhedrin, Folio 100[b] ist zu den sepharîm chîṣônîm ausdrücklich das Buch des Ben Sira (also des Jesus Sirach) gerechnet, und außerdem noch alle „Bücher, die geschrieben sind מכאן ואילך,[2]) von da an und weiterhin". Und was meint der stehend gewordene Ausdruck „von da an und weiterhin"? Von dem Verstummen der Prophetie zur Zeit Maleachis an. Zu diesen draußen seienden Büchern (libri extranei) gehören also, wie das Buch Jesus Sirach, so auch überhaupt die vierzehn Bücher oder Buchteile, die jetzt Apokryphen genannt werden.

2. Die Apokryphen sind tatsächlich im Talmud niemals genûzîm, „verborgene" Bücher genannt. Also keinesfalls direkt hängt mit genûzîm der griechische Ausdruck *ἀπόκρυφοι*, was ja auch „verborgene, versteckte" bedeutet, zusammen. So wenig aber demnach das Wort *ἀπόκρυφος* von Origenes direkt der jüdisch-talmudischen Bezeichnung unserer Apokryphen entlehnt ist, ebensowenig ist daran zu denken, daß der talmudische

---

[1]) Das geistige Haupt der Juden im Barkokhbakriege (132—35) und an dessen Ende als Märtyrer gestorben.

[2]) Auszusprechen mikkân we'êlákh (Dalman, Aramäisches und Neuhebräisches Wörterbuch 1901, 15[a]).

Ausdruck ganaz auf einer Nachahmung des griechisch-kirchlichen Wortes apókryphos beruht. Trotzdem kann von den Kirchenlehrern der Sinn des hebräischen ganûz „verborgen" durch die Wahl des Ausdrucks apókryphos ausgeprägt worden sein, und dafür, daß dies der wirkliche Hergang der Dinge war, sprechen folgende Umstände. Erstens beruft sich Origenes ausdrücklich auf jüdisches Vorbild.[1]) Zweitens bezeichnet Origenes als Apokryphen wirklich solche Schriften (das Buch Tobias, Judith usw.), welche die Talmudisten wegen ihres Inhalts tatsächlich aus dem normativen Schrifttum ihrer Religion ausgeschlossen haben.[2])

§ 7. Stellung der Religionsparteien zu Kanon und Apokryphen.

1. Die Stellung der hebräischen oder palästinensisch-babylonischen Judenschaft zur Abgrenzung des alttestamentlichen Kanons ist im wesentlichen durch die oben in § 2—6 gegebene Darstellung fixiert worden, und nur einige Nebenpunkte sind entweder noch einmal in Erinnerung zu bringen, oder hinzuzufügen.

a) Den Kanon dieser Judenschaft als den „palästinensisch-pharisäischen Kanon" zu bezeichnen (Steuernagel § 25, 3), ist kein feststellbarer Grund vorhanden (s. o. § 3, 2c; S. 26 f.).

b) Eine einstmalige Ausschließung der Chronika aus dem Kanon, über die in den jüdischen Quellen nichts berichtet ist,[3]) kann nicht sicher daraus erschlossen werden, daß dieses Buch ursprünglich nicht in der syrischen Peschittâ mit übersetzt war.[4])

[1]) Origenes in seiner Epistola ad Africanum (Opera I, 26): „Die Hebräer gebrauchen nicht Tobias und auch nicht Judith und haben sie auch nicht unter den Apokryphen auf hebräisch." Indem er also schrieb *„ἐν ἀποκρύφοις Ἑβραϊστί"*, will er auf das hebräische Äquivalent von *ἀπόκρυφος* hinweisen, und das ist ganûz.

[2]) Ebenso urteilt Hölscher 63 f. Budde bespricht diese Frage gar nicht, und Steuernagel 772 berührt sie nur in einer undeutlichen Wendung.

[3]) Wenigstens Fürst, Der Kanon usw. 119—22 sagt nichts davon.

[4]) Woraus Steuernagel § 24, 4a (S. 92) diesen Schluß zieht.

Denn dies kann auch dadurch veranlaßt gewesen sein, daß der Übersetzer dieses Buch, das großenteils eine Wiederholung zu den früheren Büchern gibt, für überflüssig hielt. Ein selbständiges christliches Urteil kann darin um so wahrscheinlicher zum Ausdruck gekommen sein, als in einem Kanon der babylonischen Nestorianer[1]) die Chronika neben dem Buche Esther ausgeschlossen ist, das ja auch in dem von Melito (Bischof von Sardes um 170) hinterlassenen Verzeichnis der kanonischen Bücher fehlt (vgl. darüber weiter in meiner Einleitung 451 f.).

c) Der Gegensatz der kurz gesagt hebräischen Judenschaft gegen die draußen stehenden Bücher, die sepharîm chîṣônîm (§ 6, 1), also auch zunächst gegen unsere Apokryphen, hat sich nach der Zeit von Jesus Sirach noch verschärft. Denn Sirach selbst meinte im Namen der Weisheit, daß er „Belehrung wie Prophetie" (24, 33: ὡς προφητείαν) ausströmen lassen könne, und im Talmud findet sich auch noch das milde Urteil, daß man das Buch des Ben Sira lesen dürfe, „wie wenn man liest in einem Briefe" (jeruš. Sanhedrin 10, 1), aber dann im babylonischen Talmud (Sanhedrin 100[b]) ist gesagt, daß es „verboten sei, das Buch des Ben Sira zu lesen". Aber der Unterschied der früheren und der späteren Ansicht der hebräischen Judenschaft über das Buch Jesus Sirach und danach über die Apokryphen insgesamt ist trotzdem nur ein relativer. Denn auch nach jenen Worten des jerusalemischen Talmud ist das Buch des Jesus Sirach kein kanonisches.[2])

---

[1]) Auf den Gust. Rothstein in der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft 1904, 654 hingewiesen hat.

[2]) Saadja sagt im Sepher ha-galûj (ed. Harkavy 1891, 157. 160), daß den andern Büchern, wie dem Buche Sirach usw., die drei Kennzeichen der Prophetie fehlen, nämlich a) die Formel „So hat gesagt Jahve" usw. und die Kenntnis des Verborgenen, wie in den Proverbien und Qoheleth und in der Estherrolle; b) „daß es dem Verfasser des betreffenden Buches klar war, daß er ein Prophet war, weil er durch ein Wunder bewährt wurde, oder durch ein Zeugnis eines andern Propheten über ihn;" c) „daß die Nation das betreffende Buch unter den heiligen

Die verschiedene Ausdrucksweise in den beiden Talmuden gibt keinen begründeten Anlaß, von „einer Reaktion" zu sprechen, die nach der Zerstörung Jerusalems eingetreten sei, wie es bei Hölscher 55 heißt.

d) Noch weniger geschichtlich begründet ist, was neuerdings von einer „freieren Stellung der Laien" (Steuernagel 97) zum Kanon behauptet worden ist. Denn die Beweisführung für diese Behauptung besteht in folgenden überaus fragwürdigen Sätzen: „War schon in den Kreisen der Gelehrten die Abgrenzung der kanonischen und profanen Schriften eine Zeit lang noch keine sichere, so ist es eigentlich selbstverständlich, daß in den Kreisen der Laien, für die Kanonizität weniger ein klarer Begriff, als ein Stimmungsausdruck war, die Grenze erst recht schwankend und unklar war. Sie schätzten manche Schriften, die den Gelehrten nicht als kanonisch gelten konnten, ebenso wie die kanonischen" (Steuernagel 97 f.). Weit entfernt, daß eine solche Behauptung über die fragliche Stellung der Laienschaft aus den geschichtlichen Quellen begründet wäre, ist sie nicht einmal richtig, wenn der Urheber jener Worte seine Meinung etwa aus den Verhältnissen des 20. Jahrhunderts n. Chr. schöpfen zu können gemeint hat, denn auch in unserer Gegenwart urteilt mancher Laie strenger über die wahren Quellen des Christentums, als mancher Theolog. Oder läßt sich jener Satz von einer „freieren Stellung der Laien" zum Kanon durch den Hinweis auf folgende Stellenreihe begründen?[1]) Man verweist zunächst auf Matth. 27, 9, was Hieronymus z. St. in einer apokryphen Schrift Jeremias gelesen hat, was aber trotzdem auch nach seinem Urteil aus Sach. 11, 13 in Verbindung mit Jer. 18, 2 geflossen ist.[2]) Oder man verweist auf Luk. 11, 49,

---

Schriften sammelte und es in der Tradition [Qabbâla] mit ihnen in einer Einheit überlieferte (מסר)."

[1]) Worauf Budde 73 und Steuernagel 98 sich berufen.

[2]) Hieronymus schreibt: „Legi nuper in quodam Hebraico volumine,

wo aber nach Godet z. St. auf Prov. 1, 20 ff. hingewiesen ist, oder auf Joh. 7, 38, wo auf 2. Mos. 17, 6 und 4. Mos. 20, 11 hingedeutet wird, oder auf 1. Kor. 2, 9 und Eph. 5, 14, wovon wenigstens die letztere Stelle nach Epiphanius aus einer Schrift des Elia gestammt haben soll.[1]) Endlich aber im Briefe Judä, V. 14 ist ausdrücklich das Buch Henoch zitiert. Indes mit diesem Tatbestand getraue ich mich nicht zu beweisen, daß „das" Neue Testament eine freiere Stellung zum Kanon eingenommen hat, sondern muß auf die Stellung mancher neutestamentlichen Schriften als Antilegomena hinweisen (meine Einleitung 473), und jedenfalls ist es eine Tatsache, daß die Apokryphen nicht im Neuen Testament zitiert sind.[2]) Wenn man (Steuernagel 98) sich aber immer wieder auf jene oben S. 20, Anm. 1 übersetzte Stelle aus der Apokalypse des Esra beruft, wonach außer den 24 Büchern auch noch 70 andere Schriften als „inspiriert" bezeichnet seien, so stützt man sich nur auf ein Zeugnis, das in eigener Sache abgegeben worden ist. Denn der Verfasser einer pseudepigraphischen Schrift hat natürlich die Schriften der gleichen Art für inspiriert angesehen.

2. Die Samaritaner nahmen bei der Konstituierung ihrer Gemeinde, die kurz nach 432 v. Chr. erfolgte (Neh. 13, 28; s. o. S. 7, Anm. 1), nur den Pentateuch als Kanon an. Sie haben den Ausdruck „einen Propheten wie mich" (5. Mos. 18, 15)• der in distributivem Sinne eine Reihe von wahren Propheten

---

quod Nazarenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Hieremiae apocryphum, in quo haec ad verbum scripta reperi." Dies scheint aber erst hinterher wegen des halb falschen Zitats in Matth. 27, 9 von Judenchristen hergestellt worden zu sein.

[1]) Epiphanius, Haereses 42; M. W. Jacobus (zu Hartford, Connecticut) in „Theologische Studien B. Weiß gewidmet" 1897, 9 ff.

[2]) Unrichtig sagt also Hölscher 68: „Das Christentum der ersten zwei Jahrhunderte unterscheidet sich dadurch vom Rabbinentum, daß es die Apokryphen benutzt und als maßgebende Schriften wertet."

meinte (Jer. 7, 25 usw.), nur höchstens auf Josua bezogen, indem sie auch ein eigenes Buch Josua besitzen, das eine in arabischer Sprache später geschriebene Chronik ist (herausgegeben von Juynboll 1848).[1]) Unwahrscheinlich ist die Meinung, daß die Samaritaner „die prophetischen Schriften zurückgewiesen hätten, weil diese einen stark antiephraimitischen Charakter" besessen hätten, wie Hölscher 16 denkt. Ähnlich ist übrigens die Stellung zum Kanon bei den Falaschas, jenen etwa 50000 Juden in Abessinien, indem „die prophetischen Bücher von ihnen nur selten gelesen werden".[2])

3. Die hellenistischen Juden, die hauptsächlich in Alexandria eine kompakte Masse bildeten, haben jenen alttestamentlichen Kanon umgestellt und erweitert. Denn mögen auch die Handschriften ihres griechischen Alten Testaments, das bekanntlich die Septuaginta (= LXX) genannt zu werden pflegt, inbezug auf die Zahl der Bücher, die in ihnen zu den 39 Büchern des hebräischen Alten Testaments hinzugenommen sind, etwas schwanken, so stimmen sie doch im wesentlichen in ihrer Abweichung vom hebräischen Alten Testament zusammen, und z. B. die Septuaginta-Ausgabe von Tischendorf-Nestle hat folgende Reihe von Büchern: 1.—5. Mose, Josua, Richter, Ruth (!),[3]) Samuelis, Könige, Chronika (!), Esra I,[4]) Esra II,[5]) Nehemia, Tobit,[6]) Judith, Esther (!); Hiob (!), Psalmen, Proverbien, Ekklesiastes (!), Hoheslied, Weisheit Salomonis, Sirach; Hosea (!), Amos (!), Micha (!), Joel,

---

[1]) Das in Hebräisch geschriebene samaritanische Buch Josua, das Gaster in der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Ges. 1908, 209 ff. herausgegeben hat, ist von A. S. Yahuda (über die Unechtheit usw., in den Sitzungsberichten der Berliner Akad. 1908, S. 887 f.) als unecht erwiesen worden.

[2]) J. M. Flad, Zwölf Jahre in Abessinien I, 36.

[3]) Das Ausrufungszeichen macht auf die andere Stellung aufmerksam.

[4]) Sperrdruck hebt die neuhinzugekommenen Bücher hervor.

[5]) Dies ist unser hebräisches Buch Esra.

[6]) Tobit heißt im griechischen Buche der Vater, Tobias der Sohn. Erst die Vulgata und Luther haben beide gleich genannt.

Obadja, Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, Jesaja, Jeremia, Baruch, Klagelieder (!), Brief Jeremiä,[1]) Hesekiel, Daniel (!), und zwar an dessen Anfang die Geschichte von Susanna und Daniel, dann hinter 3, 23 das Gebet Asariä und der Gesang der drei Männer im Feuerofen, endlich am Ende des Buches Daniel die Erzählungen vom Bel zu Babel und vom Drachen zu Babel; 1. Makkabäer, 2. Makk., 3. Makk.

Diese Umstellung und Vermehrung der Bücher des hebräischen Alten Testaments ist von den hellenistischen Juden ohne Recht vorgenommen worden. Allerdings z. B. wieder Hölscher 22 f. behauptet, die Stellung, die der Sirazidenenkel im zweiten vorchristlichen Jahrhundert zur Abgrenzung des Kanons und dessen Einteilung eingenommen habe, sei die gleiche gewesen, welche die Alexandriner hinsichtlich dieser beiden Dinge eingenommen hätten. Darnach sollen also vielmehr die hellenistischen Juden die ältere Auffassung vertreten haben.

Aber bei jener Behauptung[2]) hat man folgende Dinge nicht in Betracht gezogen.

a) Die hebräischen Juden haben das Buch Daniel von vornherein nicht zu den Propheten (Nebi'îm) gerechnet, sondern zu den bloßen Kethubîm gestellt, und dieses muß das frühere Urteil der Judenschaft gewesen sein. Denn in der früheren Zeit war der Begriff von nabî' „Prophet" ein engerer. Erst in der späteren Zeit hat der Begriff nabî' auch bei der hebräischen Judenschaft eine größere Ausweitung erfahren.[3]) Mit dieser späteren Ausweitung des Begriffs „Prophet" stimmt es überein,

---

[1]) Dieser bildet in der Lutherbibel das 6. Kap. des Buches Baruch.

[2]) Der gleich Hölscher auch Steuernagel 98 f. zuneigt.

[3]) In bab. Baba bathra 15b sind ja Hiob, Eliphas usw. als Propheten bezeichnet, und im Seder Zolam zuṭa (edidit Meyer, p. 108) ist auch Esra ausdrücklich ein nabî' „Prophet" genannt.

daß im Alten Testament der hellenistischen Juden das Buch Daniel zu den Propheten gestellt ist. Also dieses Urteil ist nach dem Ausweis der Tatsachen das sekundäre. Wenn dagegen die hebräische Judenschaft ihren Kanon später gemacht hätte, würde sie das Buch Daniel ebenfalls unter die Nebi'îm eingereiht haben.

b) Hölscher nimmt auch die alexandrinische Zusammenstellung der Bücher Richter und Ruth in Schutz (S. 25). Aber wer bezeugt diese Zusammenfassung für die Zeit kurz vor 100 vor Chr.? Wer darf sie also den älteren Tatbestand nennen? Würde die Zusammenfassung, wenn sie schon bestanden hätte, wieder zerrissen worden sein?

c) Ferner wird es als ein Tadel ausgesprochen, daß „das offizielle Judentum eine bestimmte Periode der Vergangenheit als die allein normative Zeit der Offenbarung abgrenzte, nämlich bis zum Ende der Prophetenzeit" (Hölscher 76). Aber dies ist von den verantwortlichen Lehrern der Judenschaft mit Recht geschehen. Denn schon während der Makkabäerzeit, woraus doch Ps. 74 stammt, sagte der Psalmist: „Es gibt keinen Propheten" (V. 9), und kurz nach der Makkabäerzeit ist das Bewußtsein der Judenschaft, keine wahren Propheten zu besitzen, immer und immer wieder zum Ausdruck gekommen (1. Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41). Sollte man sich etwa eine Fortsetzung des Prophetentums selbst schaffen? Auch ist es doch ein grundlegendes methodisches Prinzip der Geschichtsforschung, daß ein Reflex von geschichtlichen Vorgängen, je später er ist, desto weniger Gewähr für seine Genauigkeit bietet. Folglich besitzt die hellenistische Erweiterung des religiös-sittlichen Kanons ihres Volkes kein geschichtliches Recht.[1])

[1]) Als unhaltbar erscheint mir auch das Urteil von Cornill, Einleitung ins A. T. 1913, 284, nämlich „die hellenistischen Juden hätten sich bloß vom Prinzip der *οἰκοδομή* leiten lassen: alle Schriften religiösen Charakters, welche sie erbauten, die lasen sie und hielten sie hoch." Erstens ist dieser

4. Die richtige Stellung zu Kanon und Apokryphen ist hauptsächlich wieder von Hieronymus vertreten worden. Denn dieser sagte z. B. in seinem berühmten Prologus galeatus: „Dieses Vorwort zu den Schriften kann gleichsam wie ein gepanzerter Anfang für alle Bücher, die wir aus dem Hebräischen in das Lateinische übersetzt haben, passen, damit wir wissen können, daß alles, was außerhalb derselben ist, unter die Apokryphen zu stellen ist. Also die Weisheit, welche gewöhnlich als Weisheit Salomonis überschrieben wird, und das Buch von Jesus Sirach und Judith usw. befinden sich nicht im Kanon." Ebenso sprach er sich in seiner Praefatio zu den Salomonischen Schriften aus, und in seiner Epistola ad Laetam, Kap. 5, bemerkte er: „Man hüte sich vor allen Apokryphen und, wenn jemand sie — nicht zur Begründung der Wahrheit der Dogmen, sondern zur Erweisung der Ehrfurcht vor den Zeichen — lesen will, so wisse er, daß sie nicht von denen stammen, mit deren Namen sie in ihrer Überschrift bezeichnet werden, und daß ihnen viel Fehlerhaftes beigemischt ist, und große Klugheit dazu gehört, Gold im Schlamm zu suchen." Dieses Urteil, das auch später in der Christenheit noch Vertreter besessen hat (vgl. meine Einl. 478), ist dann, nachdem Carlstadt[1]) ausdrücklich an die Sätze von Hieronymus angeknüpft hatte, von Luther wieder bekräftigt

---

Gesichtspunkt ja nirgends ausdrücklich als der hellenistische bezeugt, und zweitens muß man doch genau zusehen, welche Schriften einen wirklich erbauen, d. h. in der religiös-sittlichen Wahrheit befestigen können. Wenn dies aber festgehalten wird, darf man nicht prophetisches und nichtprophetisches, früheres und späteres Schrifttum ineinandermischen und zusammenwerfen.

[1]) In seinem Buche: „De canonicis scripturis" 1520, wo er schrieb: „Supervacuum duxeram, peculiari tractatu demonstrare, quatenus ab Augustino dissideat Hieronymus, illud autem operae pretium arbitror, ut miremur (ne dicam: misereamur) fraterculorum superstitiosam reverentiam, quorum ductu pro certis incerta, pro receptis apocrypha, pro laudatis deridenda multos iam annos, velut leges, consectamur."

worden, indem er in der ersten Gesamtausgabe seiner Bibelüber-
setzung (1534) die Bücher Judith, Weisheit Salomonis usw. erstens
aus ihrer Vermischung mit den Büchern des hebräischen
Alten Testaments, die in der Septuaginta und der Vulgata besteht,
wieder loslöste, und zweitens ihnen die Überschrift gab:
„Apocrypha. Das sind Bücher, so der Heiligen Schrift nicht
gleichgehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind." In den
Bekenntnisschriften der übrigen evangelischen Christenheit wird
wesentlich das Urteil Luthers zum Ausdruck gebracht. Denn auch
in der Confessio Gallica, Kap. 4, wird von den Apokryphen
gesagt: „So sehr sie noch nützlich sind usw.," oder in der Con-
fessio Belgica, Kap. 6: „Welche Bücher die Kirche zwar
lesen kann, doch keineswegs kommt ihnen eine solche Kraft und
Autorität zu, daß aus einem Zeugnis derselben irgend ein
Glaubenssatz sicher konstatiert werden kann." Nur in einem Teile
der reformierten Kirche hat schließlich eine extreme Partei den
Beschluß gefaßt, die Apokryphen ganz aus der Bibel aus-
zuscheiden.[1])

5. Mit dem Standpunkt der alexandrinischen Septuaginta
stimmt aber zunächst der der griechisch-katholischen Kirche im
wesentlichen zusammen.[2]) Insbesondere aber ist die römisch-

[1]) Daher ist es 1825 zu einem sogenannten Apokryphenstreit gekommen
und innerhalb desselben wurde am 27. Okt. 1827 die Verbindung zwischen
der Britischen Bibelgesellschaft und den auf dem Kontinent bestehenden
aufgehoben. In dem zweiten Apokryphenstreit 1851—55 hat namentlich
Ph. F. Keerl in seinem Buche „Die Apokryphenfrage" (1855) das richtige
Urteil mit Gründlichkeit vertreten.

[2]) Schon das zweite Trullanische Konzil (692) hat den Büchern des
hebräischen Alten Testaments einige Apokryphen (Makkabäer, Judith,
Sirach) als Vorlesebücher (*βιβλία ἀναγινωσκόμενα*) zur Seite gestellt, und
dann sind in der Confessio Dosithei 1676 (decretum XVIII
quaestio 3) sämtliche alttestamentliche Apokryphen für „echte Teile der
Schrift" erklärt worden, und selbst im russischen Katechismus, der auf die
24 Bücher des hebräischen Kanons nach Athanasius und Cyrill von Jeru-
salem hinweist, wird das Gebet für die Verstorbenen auf 2. Makk. 12, 43
gestützt (Nösgen, Symbolik oder Konfessionelle Prinzipienlehre 1897, 160).

katholische Kirche allmählich ganz auf den Standpunkt der hellenistischen Judenschaft oder noch darüber hinaus gerückt. Denn auf dem Tridentinischen Konzil wurden in dessen vierter Sitzung am 8. April 1546 alle in der Vulgata enthaltenen Bücher, und zu ihnen gehört außer den in der Septuaginta stehenden Schriften auch noch das hinter dem Neuen Testament abgedruckte „Gebet Manasses" und das 4. Buch Esra, für heilige und kanonische Bücher erklärt, und diese Lehre ist vom Vatikanischen Konzil 1870 in seiner dritten Sitzung ausdrücklich formuliert worden.[1]) Allerdings gebrauchen einige katholische Gelehrte für die Apokryphen den Ausdruck „deuterokanonisch".[2]) Aber das dient nur zu einer äußerlichen formellen Unterscheidung. Denn die Autorität derselben ist die gleiche, wie die der andern Bücher.[3])

Diese Stellung zu Kanon und Apokryphen ist auch in der neuesten Zeit wieder als die geschichtlich richtigere hingestellt worden. Dies zu erweisen, haben z. B. folgende versucht: B. Poertner in seinem Buche „Die Autorität der deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments" (1893); van Kasteren in einer Reihe von Zeitschriftenartikeln; Kaulen-Hoberg, Einleitung in die Heilige Schrift (1911), § 29.[4]) Aber namentlich die Ver-

[1]) Denzinger, Enchiridion Symbolorum § 1636: „Qui quidem veteris et novi Testamenti cum omnibus suis partibus, prout .. in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt."

[2]) Wie Adam Möhler in seiner Symbolik, 8. Aufl. (1871), 376.

[3]) Perrone, Praelectiones theologicae II, p. 1048: „Utrorumque librorum sive proto- sive deuterocanonicorum eadem est auctoritas in ecclesia catholica, quae nullum inter eos agnoscit discrimen." Niv. Schloegl, Die heiligen Schriften des A. T. (1915), Prospekt, letzte Seite: „Da für Katholiken kein Unterschied zwischen den sogenannten protokanonischen und deuterokanonischen Büchern besteht, so enthält unsere Ausgabe beide."

[4]) Holzhey, Spezielle Einleitung ins A. T. (1912), 96 referiert nur die römisch-katholische Ansicht, gibt aber keine Beweise.

suche von van Kasteren sind mit Gründlichkeit von Wildeboer in mehreren Artikeln der Theologischen Studiën (1896) und der Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie zu Amsterdam (1902), 134—163 beleuchtet worden.

Alle Versuche, diese römisch-katholische Stellung zu den Apokryphen als die richtige zu verteidigen, müssen ja fehlschlagen. Denn wie soll alles das, was oben in Nr. 3 gegen die Altertümlichkeit und Richtigkeit des Verfahrens der Hellenisten in der Septuaginta begründet worden ist, weggeräumt werden? Wie ferner soll alles das widerlegt werden, was Hieronymus gegen die Normativität der Apokryphen vorgetragen hat (s. o. Nr. 4)?

Freilich bei Kaulen-Hoberg § 29 wird behauptet, daß das Judentum „mit der Abnahme seiner politischen Selbständigkeit" seine religiöse Ausschließlichkeit gesteigert habe, und von den Vertretern dieser „einseitigen" Bestrebungen neue Kriterien in Bezug auf den Kanon gefordert worden seien, die früher unbekannt gewesen seien, nämlich völlige Übereinstimmung mit dem mosaischen Gesetzbuch und Entstehung auf palästinensischem Boden. Demgemäß seien „aus dem Kanon eine Anzahl von Büchern oder auch von Abschnitten einzelner Bücher als unkanonisch gestrichen" worden.

Aber a) von diesen Behauptungen kann nur das als wahrscheinlich anerkannt werden, daß die Judenschaft nach dem Verlust ihrer politischen Selbständigkeit um so mehr nach einem geistigen Halt und Konzentrationspunkt gestrebt habe, wie dies auch schon oben in § 4, 2 Schluß (S. 30) als natürlich bezeichnet worden ist.

b) Für die Aufstellung aber, daß in dieser späteren Zeit „neue Kriterien" für die Zugehörigkeit von Schriften zum Kanon gefordert worden seien, gibt es keine historische Grundlage, wie auch in Kaulen-Hoberg nicht einmal der Versuch zur Aufzeigung einer solchen gemacht worden ist.

c) Insbesondere die Behauptung, daß „aus dem Kanon eine Anzahl von Büchern oder auch von Abschnitten einzelner

Bücher gestrichen" worden seien, ist ganz und gar ohne geschichtlichen Beweis hingestellt worden. Vielmehr ist es eine bloße Voraussetzung, daß z. B. das Buch Sirach jemals zu „dem Kanon" der israelitischen Religionsgemeinde gehört habe. Nur sein Lesen war in der früheren Zeit gestattet, wie oben in § 6, 1 (S. 41) aus den Quellen belegt ist, und indem dieses Buch in bab. Baba qamma 92b, Z. 14 v. u. neben dem Gesetz und den Propheten zitiert wird, zeigt sich auch noch eine spätere Spur solcher Anerkennung, aber das ist kein Beweis dafür, daß es jemals „aus dem Kanon gestrichen" worden ist.[1]) Wie ferner soll es glaubhaft gefunden werden, daß die Erzählung von Susanna und Daniel oder das Gebet Asarjä usw. zuerst Abschnitte des Buches Daniel gebildet hätten, dann aber aus demselben und zugleich aus dem Kanon gestrichen worden wären? Das kann unmöglich dadurch bewiesen werden, daß „die aus dem Daniel ausgeschiedenen Stücke von dem partikularistischen[2]) Theodotion ebenso übersetzt wurden, wie von den Siebzig." Ebensowenig liegt ein Beweis dafür, daß die „Stücke (d. h. Zusätze) zu Esther" später aus dem Buche Esther und damit aus dem Kanon gestrichen worden seien, in dem Umstand, daß Josephus diese Zusätze benützt habe. Zwar sagt Josephus:[3]) „Dies fand ich in den heiligen Büchern aufgezeichnet," nämlich was in 1. Mos. 1 über die Schöpfung steht, und ebenso sagt er in Contra Apionem I, 1, daß er seine Geschichte „aus den bei uns heiligen Büchern zusammengeschrieben habe." Aber welche von beiden Annahmen ist wahrscheinlicher? Die, daß Josephus bei diesen Äußerungen nur einen allgemeineren Begriff von heiligen Büchern angewendet

[1]) Im Gegenteil, wenn es „aus dem Kanon gestrichen" gewesen wäre, dann würde es mit keinem Grad von Wahrscheinlichkeit hinterher im babylonischen Talmud a. a. O. mit zitiert worden sein.

[2]) Wie soll übrigens dieses Attribut begründet werden?

[3]) Am Schlusse des Vorworts zu seinen Jüdischen Altertümern.

und bloß den wesentlichen Inhalt seiner Geschichte gemeint habe, oder die, daß er in der Stelle Contra Apionem I, 8,[1]) wo er ausdrücklich und feierlich über den Umfang des alttestamentlichen Kanons spricht, eine unrichtige Angabe gemacht habe? Freilich Kaulen-Hoberg wagen zu schreiben: „Allerdings gibt der nämliche Josephus in der Theorie auch ein Beispiel von der damals aufkommenden pharisäischen Engherzigkeit, die den Bibelkanon einschränkte." Aber heißt das, einen Text auslegen, oder in denselben eigene Gedanken einlegen? Josephus gibt in seinen Worten mit keiner Silbe das Recht zu der Behauptung, daß er eine neue, zu seiner Zeit erst aufkommende Theorie vom Umfang des Kanons ausspreche. Im Gegenteil warnt der ganze Wortlaut und feierliche Ton seiner Aussprache (vgl. oben die Übersetzung!) vor einer solchen Insinuation.

Also um es kurz zusammenzufassen, wenn man sich in dieser Frage vom Kanon an die hellenistischen Juden oder die Septuaginta anschließt, so bleibt das ein vergebliches Ankämpfen gegen die historischen Tatsachen. Ein Anlaß zu dieser Stellungnahme auf seiten der Alexandriner mag ja manchem darin zu liegen scheinen, daß deren Übersetzung natürlicherweise meistens von der ältesten Christenheit benützt wurde.[2]) Aber demgegenüber muß immer noch einmal erwähnt werden, daß sich keine Zitate aus den alttestamentlichen Apokryphen im Neuen Testamente finden.[3]) Daher wird die Darlegung, die oben nach den Quellen gegeben worden ist, allen Angriffen standhalten, mögen sie auch noch so

---

[1]) Übersetzt oben in § 1, $3^d$ und § 3, $2^b$ (S. 13 und 19).

[2]) Paulus verwendete aber auch das hebräische A. T. (Kautzsch, De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis 109, was durch p. 70 nicht aufgehoben wird, wie H. Vollmer, Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus 22 meinte) und ebenso Matthäus nach E. Massebieau, Examen des citations etc., p. 49s.

[3]) Ed. Böhl, Die alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament verzeichnet mit Recht keines. Auch Steuernagel 98 weist keines nach.

sehr in herausforderndem Tone unternommen werden, wie dies auch neuerdings keineswegs unterlassen worden ist.[1])

[1]) Dies gegen die Äußerungen von H. H. Howorth in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 1901, 152 ff., und derselbe hat auch The Bible Canon of the Reformation im „International Journal of Apocrypha“ (London 1912), 56 ff. behandelt.

# Übersicht des Inhalts.


Seite

§ 1. Die Zeit des geschichtlichen Hervortretens der Hauptgruppen im althebräischen Schrifttum . . . . . 5

§ 2. Sammlung und Kanonisierung des althebräischen Schrifttums in ihrer gegenseitigen Beziehung . . . . . 14

§ 3. Die Merkmale der Kanonizität und die Triebkräfte bei der Bildung des alttestamentlichen Kanons . . . . . 22

§ 4. Fragen zur Vorgeschichte des offiziellen Abschlusses der Kanonisierung des hebräischen Alten Testaments, zum Datum dieses Abschlusses und seiner späteren Revision . . . . . 27

§ 5. Grade der Normativität innerhalb des Kanons . . . . 36

§ 6. Abgrenzung des alttestamentlichen Kanons nach außen hin oder gegenüber andern Teilen der jüdischen Literatur . . . . 38

§ 7. Stellung der Religionsparteien zu Kanon und Apokryphen 40